جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

۳۴۲۴۵

٤١١٩

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۰ | بابت ماہ جولائی ۱۹۶۴ء | شمارہ ۷

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ
رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی

جان ڈوئی : دورِ جدید کا سب سے بڑا معلم

جناب سعید انصاری ٹیچرز کالج، جامعہ ملیہ

پیشِ نظر مضمون جناب سعید انصاری صاحب کی زیرِ تصنیف کتاب "رہنمایانِ تعلیم" کا ایک باب ہے، جس کے ایک حصہ میں انھوں نے ڈوئی کی زندگی اور خیالات و افکار کی نشو ونما سے گفتگو کی ہے۔ دوسرے حصہ میں وہ ان کے بنیادی فلسفہ اور تعلیمی افکار و خیالات سے بحث کریں گے۔ ہماری درخواست پر انھوں نے اس باب کا پہلا حصہ جو "جان ڈوئی: دورِ جدید کا سب سے بڑا معلم" کے عنوان سے ہے، رسالہ جامعہ کے لئے عنایت فرمایا ہے، امید ہے کہ یہ حصہ نہ صرف تعلیمی حلقوں میں بلکہ عام قارئین میں بھی دلچسپی سے پڑھا جائے گا۔ (مدیر)

جان ڈوئی نے بیسویں صدی کے نصف اول میں دنیائے تعلیم پر حکمرانی کی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے زمانہ کے تمام ترقی پسند میلانات کے سب سے بڑے علمبردار تھے۔ وہ معلم اور فلسفی دونوں تھے فلسفہ کی سب سے بہتر تعریف انھوں نے خود اپنے لفظوں میں یہ کی ہے کہ "فلسفہ اصل میں وسیع معنی میں ایک فلسفۂ تعلیم ہے[1]"۔

"تاریخ میں ایک بڑی دلچسپ بحث یہ آتی ہے کہ آیا حالات نے اشخاص پیدا کئے یا اشخاص نے حالات کا رخ بدلا ہے۔ ڈوئی نے خود اپنے متعلق ایک جگہ لکھا ہے کہ "مجموعی حیثیت سے جن چیزوں نے مجھ پر اثر ڈالا ہے، وہ اشخاص اور حالات سے زیادہ تعلق رکھتی ہیں بہ نسبت کتابوں کے علم کے"۔ آیئے ذرا جان ڈوئی کی ابتدائی زندگی پر ایک نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ کہاں تک حالات اور شخصیتوں نے ان کے ذہنی نشو ونما پر اثر ڈالا ہے۔

---

[1] "جمہوریت اور تعلیم"۔ مصنفہ جان ڈوئی صفحہ ۲۸۶۔

بچپن کا زمانہ

جان ڈیوی ۱۸۵۹ء میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی ایک ریاست ورمونٹ میں برلنگٹن مقام پر پیدا ہوئے۔ ان کے ماں باپ ایک متوسط گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اور جان اپنے چار بھائیوں میں ماں باپ کے تیسرے بیٹے تھے۔ یہ اپنے دوسرے بھائیوں کے ساتھ قریب کے ایک سرکاری مدرسہ میں داخل ہوئے جہاں امیر غریب، چھوٹے بڑے سب کے بچے آتے تھے۔ جو بچے پرائیویٹ اسکولوں میں داخل ہوتے تھے، وہ بالعموم "نازک مزاج بچے" سمجھے جاتے تھے۔

لڑکپن میں جان ذرا زیادہ شرمیلے تھے اور لڑکیوں کی صحبت سے گریزاں رہتے تھے لیکن رفتہ رفتہ لڑکے اور لڑکیوں کی مخلوط صحبت میں اٹھنے بیٹھنے سے ان کا یہ حجاب جاتا رہا۔ ابتداءً وہ اپنی خانگی زندگی میں ہر قسم کے کاموں سے آشنا رہے جو ایک سادہ اور غیر صنعتی زندگی کا خاصہ ہے۔ مدرسہ کی زندگی خاصی بے کیف زندگی تھی اور اس میں سوائے درسی کتابوں کے اور ہر قسم کی کتابیں پڑھا کرتے تھے جس کی وہاں کوئی کمی نہ تھی لیکن جب وہ کالج میں پہنچے تو اس وقت ریاست میں کافی صنعتی ترقی ہو چکی تھی اور ان کا جو تعلق مدرسہ کے زمانے میں اپنے اردگرد کی زندگی سے پیدا ہوا تھا، وہ ٹوٹ گیا۔ ان باتوں کا اثر ان کے تعلیمی خیالات کی نشو و نما پر بہت زیادہ رہا اور جیسے بعد میں انھوں نے اپنے فلسفہ تعلیم کے سلسلہ میں ظاہر کیا، یعنی یہ کہ "مدرسہ کی زندگی عموماً بچہ کے لئے بے کیف اور اس کے ذہنی نشو و نما میں بے اثر رہتی ہے۔ بچہ کی اصل تعلیم مدرسہ سے باہر کی زندگی سے ہوتی ہے۔ نیز گھریلو صنعتوں کا بچہ کی زندگی پر بہت اثر پڑتا ہے۔"

۱۵ برس کی عمر میں ڈیوی نے میٹرک پاس کیا، اس کے بعد وہ کالج میں داخل ہوئے۔ جہاں ایک طرف یونانی، لاطینی، تاریخ قدیم اور اس قسم کے دوسرے مضامین تھے تو دوسری جانب بایولوجی (حیاتیات)، زوولوجی (حیوانیات) اور دوسرے طبیعی علوم تھے۔ ان دنوں سائنس میں "ارتقائے حیات" کا مسئلہ بہت زوروں پر زیر بحث تھا اور انگلستان سے آنے والے رسائل سے اس پر مزید روشنی پڑتی تھی۔ کالج کے طلبا، کا ایک مذاکرۂ علمی یعنی "سمپوزیم"

بھی ہوا کرتا تھا جو اس وقت بحث و مباحثہ کی ایک نئی شکل نکلی تھی۔ ڈیوی کے خیالات کی نشو و نما پر ان باتوں کا بہ نسبت ان کے فلسفہ کے درسی مطالعہ کے بہت زیادہ اثر ہوا۔

کالج کا آخری سال طلبا کے لئے تکمیل تعلیم کا سال سمجھا جاتا ہے جس میں فلسفہ پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ اس سال میں ڈیوی کو ایک بہت اچھے استاد فلسفہ کے پروفیسر ٹورے مل گئے جن کا انداز تعلیم سقراط سے بہت ملتا جلتا تھا۔ وہ طلبا سے ہی اخذ مسائل کراتے تھے، بجائے اس کے کہ ان پر اپنے خیالات ٹھونسیں۔ ڈیوی پر دوسرا اثر کونت کے فلسفہ کا پڑا جو اس بات کا قایل تھا کہ انسان کے خیالات کی نشو و نما پر خواہ وہ سائنس سے تعلق رکھتے ہوں یا فلسفہ سے، ماحول کا بہت زیادہ اثر ہوتا ہے جس زمانہ میں ڈیوی کالج میں تھے، اس زمانے میں ہر ایک طالب علم سے یہ امید کی جاتی تھی کہ وہ کسی موضوع پر ایک تقریر تیار کرے جو کسی مجمع کے سامنے دی جا سکے۔ ڈیوی نے بھی حسب دستور ایک تقریر تیار کی جس کا عنوان تھا: "فلسفۂ معاشیات کے حدود"، جس سے کونت کے فلسفہ کا یہ اثر ظاہر ہوتا تھا کہ انھوں نے معاشیات کو اجتماعیات کے تابع ثابت کیا تھا۔ علاوہ اس کے ڈیوی اپنے کالج کے زمانہ میں بہت اچھے طلبا میں شمار ہوتے تھے۔ وہ کئی ایک علمی انجمنوں کے رکن بھی تھے جو امریکہ میں ممتاز طلبا کی بڑی پہچان سمجھی جاتی ہے۔

جان ڈیوی کس طرح فلسفہ سے تعلیمات کی طرف آئے، یہ ان کی زندگی کا ایک حل طلب معما ہے۔ گرمیوں میں وہ کالج کی تعلیم سے فارغ ہوئے تو ان کے سامنے بڑا سوال یہ تھا کہ وہ آئندہ کیا کریں؟ لے دے کے ایک معلمی کا پیشہ نظر آتا تھا لیکن وہ ابھی اتنے کم عمر اور نوخیز تھے کہ کوئی کالج یا ہائی اسکول انھیں مشکل سے لینے کے لئے آمادہ ہوتا، ان کے ایک عزیز پنسل وے نیا (امریکہ کی ایک ریاست) میں ہائی اسکول کے پرنسپل تھے۔ انھوں نے اپنے ہاں ایک جگہ خالی دیکھی تو بلا لیا اور دو ایک سال تک وہ اسی اسکول میں پڑھاتے رہے۔ اس کے بعد جب ان کے عزیز نے اپنی ملازمت چھوڑ دی تو یہ بھی برلنگٹن واپس آگئے۔ اس کے بعد وہ کچھ دنوں کے لئے ایک دیہاتی مدرسہ میں مدرس مقرر ہوگئے لیکن

فلسفہ کا جو چسکا انھیں لگ چکا تھا، وہ کسی طرح کم نہ ہوا اور وہ اپنے شوق سے قدیم فلاسفہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے رہے۔ پروفیسر ٹورے کی صحبت نے اس پر چار چاند لگا دئے۔ وہ انھیں کبھی کبھار ٹہلنے کے لئے اپنے ساتھ لے لیا کرتے تھے اور اس وقت وہ اپنے خیالات اور افکار کا سلسلہ ان پر بٹھانے کی کوشش کرتے تھے۔ اسی کے ساتھ وہ ڈاکٹر ہیرس کے زیر اثر بھی آئے جو علاوہ سینٹ لوئی میں سپرنٹنڈنٹ مدارس ہونے کے فلسفہ کا ایک رسالہ بھی نکالا کرتے تھے۔ بات اصل یہ تھی کہ اس زمانہ میں بہت سے جرمن اپنا وطن چھوڑ کر امریکہ آ گئے تھے اور اس کے ساتھ بعض جرمن فلاسفہ مثلاً شیلنگ اور ہیگل کے خیالات اور افکار بھی اپنے ساتھ لائے تھے۔ یہ رسالہ در اصل اسی حلقہ کا ترجمان تھا۔ ڈیوی نے ڈرتے ڈرتے اس رسالہ کے لئے ایک مضمون لکھ کر ہیرس کو بھیجا اور یہ پوچھا کہ آیا اس مضمون کا لکھنے والا فلسفہ کا استاد بن سکتا ہے؟ ہیرس نے کچھ دنوں بعد جواب لکھا کہ مضمون نگار کا ذہن فلسفہ کے لئے خاص طور پر موزوں معلوم ہوتا ہے اور مضمون اس عنوان سے اپنے رسالہ میں چھاپ دیا: "مادیت کے مابعد الطبیعی فرضیے"۔ اس سے جان ڈیوی کی ہمت بہت بڑھی اور انھوں نے فلسفہ کے مطالعہ اور فلسفیانہ مضامین پر لکھنے کا سلسلہ برابر جاری رکھا۔

اس ہمت افزائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جان ڈیوی نے اپنی ایک عزیزہ سے ۵۰۰ ڈالر قرض لئے اور جان ہاپکنس یونیورسٹی میں داخلہ لے لیا۔ یہاں کی زندگی جان ڈیوی کو بڑی راس آئی، اس لئے کہ ایک تو یہ یونیورسٹی صرف منتخب طلبا کو اپنے ہاں لیتی تھی اور دوسرے اس کے صدر گلمین نے اچھے اچھے اساتذہ کو ہر طرف سے ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر جمع کر رکھا تھا۔ ڈیوی نے انھی اساتذہ میں سے کسی ایک کی بدولت فلسفہ کا مضمون لیا جس کا اس یونیورسٹی میں خاص طور پر زور تھا، اس لئے کہ اس سے پہلے اکثر لوگ فلسفہ کی تعلیم کے لئے جرمنی جایا کرتے تھے۔ انھی اساتذہ میں سے ایک پروفیسر موریس بھی تھے جو ہیگل کے فلسفہ کا بہت زیادہ اثر اپنے ساتھ لائے تھے۔ اس طرح ڈیوی، ہیگل کے خیالات سے بالواسطہ متاثر ہوئے۔

لیکن ڈیوی اپنی راہ کے آپ رہرو تھے۔ انھوں نے ہیگل کے فلسفہ کا جتنا اثر لیا، اور جو کچھ خود اپنے علم و فکر کا نتیجہ تھا، اسے وہ خود ایک جگہ لکھتے ہیں :

"ہیگل کا یہ خیال کہ تہذیبی ادارے ایک قسم کا معروضی ذہن ہیں، جن پر افراد کے اپنے ذہنوں کی تشکیل ہوتی ہے، وہ کونت، کنڈورسے اور بیکن کے اثر سے کمزور پڑ گیا۔ یہ مابعد الطبیعی تصور کہ سماجی ادارے ایک مجرد ذہن کا مظہر ہوتے ہیں، جاتا رہا۔ یہ خیال کہ افراد کے خیالات، عقائد اور ذہنی عمل تہذیبی ماحول سے بنتے ہیں، تجربی بنیاد پر باقی رہا۔ اس سے مجھ میں یہ خیال پیدا ہوا کہ عام طور پر نفسیات اور فلسفہ دونوں میں ایک تیار شدہ ذہن کا جو تصور ایک مادی دنیا کے مقابل میں چلا آرہا ہے، اس کی کوئی تجربی بنیاد نہیں ہے۔ اور یہ عقیدہ بڑھنے لگا کہ اگر کوئی نفسیات حیاتیاتی تصور سے الگ ہے تو وہ سماجی نفسیات ہے۔ دوسرے فلسفیانہ معاملات میں ہیگل کا تصادم اور تسلسل کا تصور تجربی بنیاد پر قائم رہا ایک زمانہ تھا جبکہ ہیگل کی منطق کے ایک سیمینار کے سلسلہ میں میں اس کے ابواب کو تطبیق اور تشکیل کی شکل میں پیش کرتا رہا۔ رفتہ رفتہ میں محسوس کرنے لگا کہ اصل اصول اس وقت صاف ہو سکتا ہے، جب ہیگل کی عبا بالکل ہی اتار دی جائے۔"

پروفیسر موریس کا تعلق کئی وجوہ سے ڈیوی کے لئے مفید ثابت ہوا۔ جب وہ مشی گن واپس آئے تو انھوں نے اپنی ایک جماعت ڈیوی کو پڑھانے کے لئے دی جس سے ان میں ایک اعتماد نفس پیدا ہوا۔ اگلے سال پروفیسر موریس نے انھیں ایک وظیفہ دلا دیا جس سے انھوں نے مزید تعلیم جاری رکھی۔ ۱۸۸۴ء میں پروفیسر موریس نے انھیں اسی مشی گن یونی ورسٹی میں فلسفہ کی ایک جگہ پیش کی جو انھوں نے بہ خوشی قبول کرلی۔

کچھ عرصہ بعد پروفیسر موریس کا انتقال ہو گیا جو ڈیوی کے لئے سخت صدمہ کا باعث ہوا۔ ڈیوی کو موریس سے اتنا گہرا تعلق تھا کہ انھوں نے اپنے ایک بچہ کا نام اپنے مرحوم دوست اور فاضل مفکر کے نام پر رکھا۔ موریس کے انتقال کے بعد یونیورسٹی کے صدر نے

یہ مناسب سمجھا کہ اس جگہ کو پُر کرنے کے لئے کسی نہ کسی طرح ڈوئی کو ان کی جگہ پر بلا لیا جائے جو موریس سے قلبی اور ذہنی دونوں اعتبار سے بہت قریب تھے۔

اسی زمانہ میں امریکہ کے ایک اور ممتاز اور فاضل استاذ ٹفٹ بھی مشی گن آئے اور اس طرح ڈوئی اور ٹفٹ کے درمیان ایک تعلق پیدا ہو گیا جو بعد میں ڈوئی کے شکاگو جانے کا باعث بنا، اس لئے کہ ٹفٹ، مشی گن سے پھر وہاں چلے گئے تھے۔ شکاگو میں ان دونوں کے باہمی تعلق اور یک جا صحبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ڈوئی نے اپنی مشہور کتاب "اخلاقیات" لکھی جو ۱۹۰۸ء میں شائع ہوئی۔

ٹفٹ کے علاوہ دوسری جس شخصیت کا ڈوئی پر اثر ہوا الفریڈ لائیڈ اور جارج میڈ تھے؛ جو ٹفٹ اور ڈوئی کے جانے کے بعد ان کی جگہ مشی گن میں رکھے گئے۔ ان میں بھی میڈ کا اثر سب سے زیادہ پڑا جو خود بھی بعد میں شکاگو آگئے۔ اگرچہ میڈ کی کوئی کتاب ان کی زندگی میں شائع نہیں ہوئی، پھر بھی ان سے گفتگو اور تبادلۂ خیالات کا ڈوئی نے بہت کچھ اثر قبول کیا۔ میڈ علمی اعتبار سے اپنے معاصرین میں بہت ممتاز سمجھے جاتے تھے اور چونکہ ان کی دلچسپی خالص طبیعی علوم سے تھی، اس لئے یہ امتیاز اور بھی بڑھ گیا تھا۔ اس وقت تک خواہ نفسیات کے ماہر ہوں یا فلسفہ کے، دونوں یہ سمجھتے تھے کہ انسان کے ذہن کے عمل کے لئے اگر جسم انسانی سے کوئی تعلق کا ذریعہ ہے تو وہ دماغ ہے یا نظام عصبی اور پھر ان دونوں کا انسان کی مجموعی زندگی یا اس کے ماحول سے کوئی گہرا تعلق نہیں ہے۔ میڈ نے اس کے مقابل میں یہ خیال پیش کیا کہ انسان اپنے ماحول سے بہ حیثیت مجموعی اثر لیتا ہے اور اس پر اثر ڈالتا ہے جس میں اس کا دماغ اور اس کا نظام عصبی دونوں شامل ہیں۔ اس لحاظ سے تمام نفسی اعمال کو جو خواہ فکر سے تعلق رکھتے ہوں یا علم سے، اسی نقطۂ خیال سے دیکھنا چاہیئے۔ میڈ نے اس کے علاوہ ایک اور تصور بھی پیش کیا تھا جسے نفسی تصور کہہ سکتے ہیں۔ یہ نفس کی اس حالت کا نام ہے جب نفس کا اور ماحول کا تعلق بالکل ٹوٹ جائے، اور اس کی جگہ دوسرا تعلق نہ قائم ہو، اور پھر اس کے ساتھ ایک نفس کا دوسرے نفس سے رشتہ بھی ہو۔ ڈوئی نے میڈ کے ان تصورات

کو کل کا کل لے لیا اور اسے اپنے فلسفہ کا جزو بنا لیا اس طرح ولیم جیمز کے بعد جس شخصیت نے ڈوبی کے خیالات اور اس کے فلسفہ پر اپنا اثر ڈالا، وہ جارج میڈ کی تھی۔

ڈوبی کا تعلق مدرسہ کی تعلیم سے:

تعلیمات کا سب سے پہلا شعبہ جس یونیورسٹی نے اپنے ہاں قائم کیا، وہ یونیورسٹی آف مشی گن تھی اور قدرتاً اس نے اپنے عملی تجربوں کے لئے ریاست کے تمام مدارس کو اپنا مرکز بنایا۔ اس تعلق سے ڈوبی اور دوسرے اساتذہ اکثر ہائی اسکولوں کو دیکھنے جایا کرتے تھے کہ وہ کہاں تک اپنے طلبا کو کالج کی تعلیم کے لئے تیار کرتے ہیں۔ اسی تعلق سے ڈوبی استادوں کے اس کلب کے ممبر بھی ہو گئے جو ثانوی اور کالج کی تعلیم کو ایک دوسرے سے قریب لانے کے لئے قائم کیا گیا تھا۔ اسی کے ساتھ انھیں نفسیات سے بھی جو دلچسپی تھی، وہ اس تعلق سے اور بڑھ گئی، اور وہ اکثر استادوں کی انجمنوں اور ان کی مجلسوں میں ایسے موضوعات پر تقریریں کرنے لگے جیسے توجہ، حافظہ، تخیل، اور تفکر، وغیرہ جن کا طلبا سے روزمرہ کے کاموں میں واسطہ پڑتا تھا۔ خود ان کے اپنے بھی تین بچے تھے جو ابھی چھوٹی عمر کے تھے اور ڈوبی نے ولیم جیمز سے بچوں کے طبعی میلانات وغیرہ کے متعلق جو کچھ سیکھا تھا، اس کی مشق ان پر شروع کر دی۔ انھوں نے استادوں کی تربیت پر دو کتابیں بھی شائع کیں۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ فلسفہ کا ایک سماجی مقصد بھی ہے اور اسی کے ساتھ وہ اس کے نظری پہلوؤں سے مطمئن بھی نہ تھے، جب تک کہ عمل کی کسوٹی پر انھیں پرکھ نہ لیا جائے۔ مدرسوں اور بچوں کے مشاہدے سے وہ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ تعلیم کے جو مروجہ طریقے ہیں، بالخصوص ابتدائی مدارس میں، وہ نفسیات کے صحیح اصولوں پر مبنی نہیں ہیں۔ اس بنیاد پر انھوں نے سوچا کہ ایک مخصوص تجربی مدرسہ بنانا چاہیے جس میں ایک طرف بچوں کی تعلیم سیکھنے کے نفسیاتی اصولوں کے مطابق ہونی چاہیے، دوسری طرف اخلاقی اعتبار سے ان کے باہمی تعلقات، تعاون اور اشتراک عمل پر مبنی ہونے چاہئیں۔ اسی کے ساتھ مدرسہ کی تعلیم جو بے کیف اور غیر دلچسپ ہوتی ہے، جس کا خود انھیں اپنے بچپن کی زندگی میں تجربہ تھا، اس سے بھی نجات ملنی چاہیے۔

۱۸۹۴ء میں جب ڈِوئی نے شکاگو یونیورسٹی کی دعوت قبول کی تو اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ اس یونیورسٹی میں فلسفہ ونفسیات کے شعبہ میں تعلیمات بھی شامل کرلی گئی تھی، جو اس سے پہلے کہیں اور نہ تھا۔ اسی کے ساتھ شکاگو کے دورانِ قیام میں انھوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ بعض والدین اپنے بچوں کو اس سے مختلف تعلیم دینی چاہتے ہیں جو عام طور پر مدرسوں میں دی جاتی ہے۔ ان کی مدد سے جن میں اخلاقی کے ساتھ مالی امداد بھی شامل تھی، اس شعبہ کے ماتحت ڈِوئی نے ایک ابتدائی مدرسہ بھی قائم کیا جو بعد میں یونیورسٹی کا لیبوریٹری اسکول بنا اور عرف عام میں "ڈِوئی کا مدرسہ" کہلاتا تھا۔ یونیورسٹی نے بڑی عنایت کی کہ اس کے لئے ایک ہزار ڈالر منظور کئے لیکن اس سے زیادہ ایک پیسہ دینا گوارا نہ کیا۔ ساڑھے سات سال تک اس مدرسہ کی امداد میں ڈِوئی کے احباب اور مدرسہ کے مربی ان کا ہاتھ بٹاتے رہے جو یونیورسٹی کی امداد سے کہیں زیادہ گراں بہا تھی۔ اسے آج کل کے مفہوم میں مشقی مدرسہ یا اس سے الگ کوئی ترقی پسند مدرسہ کہنا غلطی ہوگی۔ یہ حقیقت میں ایک لیبوریٹری اسکول تھا اور اس کی وہی حیثیت تھی جو سائنس کی تعلیم میں معمل یا لیبوریٹری کی ہوتی ہے۔ اس مدرسہ کا پورا حال اس کے دو استادوں یعنی مے ہیو اور ایڈورڈس نے نہایت مستند طور پر لکھ کر شائع کیا ہے جو "ڈِوئی اسکول" کے نام سے موسوم ہے۔

ڈِوئی نے اس مدرسہ کے لئے سرمایہ فراہم کرنے کی اور بھی بہت سی تدبیریں کیں، مثلاً انھوں نے اس مدرسہ کے لئے سرمایہ فراہم کرنے کی غرض سے خطبات کا ایک سلسلہ دیا جو بعد میں "مدرسہ اور سماج" کے نام سے ایک کتاب کی شکل میں شائع ہوا اور جس کا ترجمہ دنیا کی مختلف زبانوں میں ہوا ہے۔ اسی طرح انھوں نے تعلیم پر کئی رسالے لکھے جو کچھ تو اس مدرسہ کے کاموں پر مشتمل ہیں اور کچھ ریاست ایلی نوائے کے استادوں کے ساتھ کاموں پر۔ اس طرح ڈِوئی نے ایک جگہ خود اپنے متعلق لکھا ہے کہ ان کے خیالات میں عینیت سے جو تجربیت آئی ہے، وہ زیادہ تر کتابوں کی بہ نسبت، اشخاص کی صحبت اور عملی

کاموں کا نتیجہ ہے۔ اسی طرح اس زمانے میں جو مختلف نقطہ ہائے نظر اور مکاتب خیال کا باہمی تصادم ہوا ہے، اس سے امریکہ کی ترقی پسندانہ تعلیم کی تحریک شروع ہوتی ہے، مثلاً فرانسس پارکر جو اس وقت شکاگو کی ایک کونٹی کک میں استادوں کے ایک مدرسہ کے پرنسپل تھے، جیسے چوسٹس میں سرکاری مدرسوں کی اصلاح کی ایک تحریک اٹھائی تھی۔ اسی کے ساتھ انھوں نے بچوں کے مطالعے کی ایک انجمن بھی قائم کی تھی، جو اپنے طرز کا ایک نیا کام تھا۔ اسی طرح میک مرے جو جرمنی میں رائین کے ساتھ کام کرکے آئے تھے، انھوں نے سب سے پہلے امریکہ میں ہربارٹ کا طریقہ تعلیم رائج کیا۔ اسی طرح ڈبلیو۔ ٹی ہیرس جو ہیگل کے فلسفہ سے بہت متاثر تھے، اس کی بنیاد پر انھوں نے ایک جدید فلسفہ تعلیم کی اشاعت شروع کی تھی۔

ڈیوی کے دوستوں میں ایک مسز ایلا ینگ تھیں جن کا شکاگو کے دوران قیام میں ڈیوی پر بہت اثر پڑا۔ یہ خاتون شکاگو کے مدارس کی سپرنٹنڈنٹ تھیں اور انھوں نے اپنی زندگی ابتدائی جماعت کی ایک معلمہ کی حیثیت سے شروع کی تھی اور ترقی کرتے کرتے ہائی اسکول تک اور ہائی اسکول سے پھر اعلیٰ انتظامی عہدے تک پہنچ گئی تھیں بعد میں وہ امریکہ کی سب سے بڑی تعلیمی انجمن "نیشنل ایجوکیشن ایسوسی ایشن" کی صدر بھی ہوگئیں۔ یہ اعزاز اس وقت تک کسی خاتون کے حصہ میں نہیں آیا تھا۔ انھیں مدرسہ کی زندگی اور اس کے مسائل کا عملی تجربہ تھا اور خود بھی چونکہ صاحب فکر تھیں، اس لئے بعض مسائل میں بہت گہری نظر رکھتی تھیں۔ انتظام مدرسہ سے متعلق اور بالخصوص تعلیم میں جمہوریت جیسے تصورات میں ڈیوی نے ان سے بہت اثر لیا ہے۔

ڈیوی پر ایک اور گہرا اثر شکاگو کی ایک انجمن کا بھی پڑا ہے جو "ہل ہاؤس" کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں امیر غریب، بڑے چھوٹے، ہر مذہب اور ملت کے لوگ بلا فرق و امتیاز آتے جاتے تھے۔ جین ایڈمس اس انجمن کی کرتا دھرتا تھیں اور جو سمجھتی تھیں کہ زندگی میں مساوات و جمہوریت اسی طرح سے پیدا ہوسکتی ہے۔ یہ کوئی سیاسی

تصور نہیں بلکہ عام زندگی کے برتنے کا نام ہے۔ ڈوئی کے اس انجمن اور بانیٔ انجمن سے تعلق نے ان کے جمہوری تصورات کو اور مضبوط کر دیا۔

شکاگو کے آخری زمانۂ قیام میں ڈوئی اور صدر یونی ورسٹی کے مابین ذرا کشیدگی پیدا ہوگئی تھی اور اس کشیدگی کا بڑا سبب ان کا لیبوریٹوری اسکول تھا جس کے لئے یونیورسٹی پہلے ہی سے بہت ناکافی رقم دیتی تھی۔ ایک دفعہ ڈوئی کسی ضرورت سے باہر گئے تو صدر نے اس لیبوریٹوری اسکول کو ایک انسٹی ٹیوٹ کے ساتھ مدغم کر دیا جو کرنل پارکر کے کاموں کو جاری رکھنے کے لئے قائم کیا گیا تھا۔ اس ادغام میں ڈوئی سے مشورہ بھی نہیں کیا گیا جس کا نہ صرف ڈوئی بلکہ دوسرے لوگوں پر بھی نہایت ناگوار اثر پڑا۔ لوگوں نے دور دور سے احتجاجی خطوط لکھے اور مقامی لوگ اس کے لئے آمادہ ہو گئے کہ وہ اس کے لئے علیحدہ سے رقم اکٹھا کریں گے اور انھوں نے ایک ایسی انجمن بھی بنائی جسے سب سے پہلی 'والدین اور اساتذہ کی انجمن' کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ کشیدگی اور صدر کی بے توجہی روز بہ روز بڑھتی گئی یہاں تک کہ ۱۹۰۴ء میں ڈوئی نے شکاگو یونیورسٹی سے استعفا دے دیا۔ ان کے ساتھ مسز ایلا ینگ بھی تعلیم کی پروفیسری سے الگ ہوگئیں۔

جس وقت ڈوئی نے شکاگو یونیورسٹی سے استعفا دیا، ان کے سامنے کوئی خاص مقصد نہ تھا، لیکن اپنے اس اقدام کی اطلاع انھوں نے ایک طرف ولیم جیمز اور دوسری طرف اپنے قدیم دوست جے۔ میک کین کیٹل کو کر دی جو اس وقت کولمبیا یونی ورسٹی کے شعبۂ فلسفہ اور نفسیات میں تھے۔ کیٹل کی کوشش سے انھیں کولمبیا یونی ورسٹی نے ایک جگہ پیش کی اور اسی کے ساتھ دو گھنٹے ہفتہ میں ٹیچرز کالج میں بھی کام مل گیا۔

لیکن کولمبیا یونیورسٹی کی اس نئی جگہ پر آنے سے پہلے ڈوئی نے مع اپنے سب بال بچوں کے یورپ کے سفر کا ارادہ کر لیا۔ اس میں بدقسمتی سے ان کا ایک بچہ جو نہایت ذہین اور ہونہار تھا، ٹائیفائڈ کے مرض میں گزر گیا۔ اس کا صدمہ نہ صرف ماں باپ بلکہ ان کے شکاگو کے تمام دوستوں کو بھی بہت ہوا اور ہل ہاؤس میں اس کی خاص طور پر تعزیت منائی گئی۔ ڈوئی کو

اس دوران میں کولمبیا یونیورسٹی آنا پڑا اور انھوں نے بال بچوں کو یورپ میں چھوڑ دیا تاکہ وہ اس عرصہ میں کچھ یہاں کی زبانیں سیکھ لیں۔ وینس میں ڈوئی پھر دوبارہ اپنے بچوں سے آکر ملے اور ایک عجیب اتفاق کہ انھیں جس بچہ کے مرنے کا غم اتنا زیادہ تھا، انھوں نے ایک اسی عمر کا اطالوی بچہ گود لے لیا۔ یہ بچہ بھی بڑا ہونہار نکلا اور نہ صرف ایک لائق باپ کا سپوت بیٹا ثابت ہوا بلکہ ڈوئی کے ترقی پسندانہ خیالات کو اس نے اپنے اندر ایسا جذب کر لیا کہ ایک اچھا استاد کے ساتھ ان کے ترقی پسند مدرسہ کے لئے بچوں کے بیٹھنے اور دوسرے تعلیمی سامان بنانے میں بڑا ماہر نکلا۔ ان کی سب سے بڑی لڑکی ایولین بعض اچھے مدرسے دیکھ کر ان سے اتنا متاثر ہوئی کہ اپنے باپ کے خیالات کی روشنی میں اس نے ایک کتاب "کل کے مدرسے" کے نام سے مرتب کی جس پر ڈوئی نے ایک مقدمہ بھی لکھا ہے۔ اس نے ایک دوسری کتاب "پرانوں کی بجائے نئے مدرسے" دیہی تعلیم سے متعلق لکھی ہے۔

بہرحال ڈوئی جب کولمبیا یونیورسٹی میں آئے تو یہاں انھیں بالکل ایک نئے حالات سے سابقہ پڑا۔ ۱۹۰۵ء تک یہاں فلسفہ میں "حقیقت پسندی" کا نظریہ بہت نمایاں تھا۔ کولمبیا یونیورسٹی میں اس کے سب سے بڑے ترجمان ووڈ برج تھے جو علاوہ قدیم فلسفہ کے امام ہونے کے فلسفہ کے بہت اچھے معلم بھی تھے۔ ان کے تعلق نے ڈوئی کے عقیدۂ تجربیت میں ایک تزلزل پیدا کر دیا اور وہ ایک ایسے نظریہ کی طرف مائل نظر آنے لگے جس کے اصول ضروری نہیں کہ تجربی طور پر تحقیق کئے جا سکیں۔ اس تعلق کا سب سے پہلا نتیجہ ہمیں ڈوئی کے ہاں ان کی کتاب "تجربہ اور فطرت" کی شکل میں ملتا ہے جو اصل میں ان کے ان خطبات کا مجموعہ ہے جو انھوں نے امریکہ کی "فلاسوفیکل ایسوسی ایشن" میں دئے تھے۔ ووڈ برج کی صحبت سے ڈوئی کے خیالات میں مزید تغیر اور پختگی پیدا ہوتی گئی۔ اسی زمانہ میں ولیم جیمز نے کولمبیا یونیورسٹی کے شعبہ فلسفہ کی دعوت پر "پریگمٹزم" یعنی فلسفہ عملیت پر دوبارہ لکچر دئے اور اسی کے ساتھ اپنا انتہا پسندانہ عملیت کا نظریہ پیش کیا۔ ڈوئی کو یونیورسٹی کی اس فضا کے ساتھ ساتھ طلبا کے سامنے لکچر بھی دینے پڑتے تھے، جن کے لئے یہ خیالات کچھ بہت مانوس نہ تھے۔ ان تمام وجوہ سے ڈوئی کو

اپنے خیالات پر نظرثانی کرنی پڑی اور انھوں نے ٹوکیو کی شاہی یونیورسٹی میں خطبات کا ایک سلسلہ پیش کیا۔ یہ خطبات "فلسفہ کی تشکیل نو" کے نام سے بعد میں شائع ہوئے۔ اسی طرح ان کی دوسری کتابیں بھی مثلاً "تجربہ اور فطرت" "انسانی فطرت اور اطوار" "عوام اور ان کے مسائل" "جرمن فلسفہ اور سیاست" "فن بہ حیثیت تجربہ" جو اس زمانہ میں شائع ہوئیں، وہ سب کی سب ان کے مختلف لکچروں اور خطبات کا مجموعہ ہیں۔ کتابوں کے علاوہ ان کے مضامین کا ایک بڑا ذخیرہ بھی مختلف رسائل اور بالخصوص یونیورسٹی کے ماہنامہ میں مل سکتا ہے جن سے ڈوئی کے بدلتے ہوئے نقطۂ نظر کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔

ڈوئی کے لوگوں سے شخصی تعلقات بھی بہت تھے جن کا ان کی علمی زندگی پر بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ کولمبیا یونیورسٹی کے زمانہ قیام میں ایک پروفیسر مونٹے گو تھے جو جدید طبیعی علوم کی بنیاد پر فلسفہ میں حقیقت پسندی کا ایک نیا نقطہ نظر پیش کر رہے تھے۔ ڈوئی اور مونٹے گو اگرچہ فلسفیانہ خیالات میں ایک دوسرے سے اتنے قریب نہ تھے، جتنا کہ سماجی مسائل میں ان کے خیالات میں یگانگت تھی۔ یہ ملاقات اور دوستی رفتہ رفتہ اتنی بڑھی کہ ۱۹۲۷ء میں جب مسز ڈوئی کا ایک عرصہ کی طویل علالت کے بعد انتقال ہوا تو ان کے تعزیتی جلسہ میں مونٹے گو سب سے بڑے مقرر تھے۔ ان کے علاوہ ایسے لوگوں کی بھی ایک بڑی تعداد تھی جن سے ڈوئی کے نہایت گہرے تعلقات تھے۔ مثلاً ٹونی، شیلڈن، ہیرلڈ براؤن، ان لوگوں کا ڈوئی کے خیالات کی اشاعت یا ان کی تصنیف و تالیف کی ترتیب میں بہت بڑا حصہ تھا۔ پھر ان کے شاگرد بھی جو اسی کولمبیا یونیورسٹی میں یا دوسری بڑی یونیورسٹیوں میں مختلف عہدوں پر فائز ہوئے، مثلاً بش، شنایڈر، رینڈل، ایڈمن، کلپٹرک، گوڈسل، چائیلڈس، ایسٹ مین، ہک اور رائینسر۔ ان میں آخر کے دو شاگرد اس حیثیت سے خاص طور پر قابل ذکر ہیں کہ انھوں نے ڈوئی کے مسودات کی ترتیب و تہذیب اور ان کی تصنیف و تالیف کے کاموں میں بڑی مدد پہنچائی تھی۔ اس زمانہ کی ڈوئی کی تمام کتابیں ہک کی نظرثانی اور بعض صورتوں میں از سر نو تصنیف کے بعد شائع ہوئی ہیں۔ رائنسر نے مسائل حاضرہ سے متعلق ڈوئی

ڈوئی کے تمام مضامین یک جا کر کے انھیں ایک کتاب کی شکل میں شائع کیے۔ اور ایک دوسری کتاب ان کے فلسفیانہ تصانیف سے منتخب کر کے "ذہانت، دنیائے جدید میں" کے عنوان سے شائع کی اور اس کی وضاحت میں ایک بسیط مقدمہ بھی لکھا۔

اسی طرح ڈاکٹر البرٹ سی بارنس تھے جو سائنس کے آدمی تھے لیکن آرٹ سے بڑی دلچسپی رکھتے تھے۔ اور ڈوئی نے اپنی مشہور کتاب "جمہوریت اور تعلیم" میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے بارنس بھی کچھ اسی قسم کا تجربہ اپنے طور پر کر رہے تھے۔ ڈوئی نے جب ۱۹۱۵ء میں ایک سیمینار کیا تو وہ بھی اس میں شرکت کے لیے آئے۔ یہ ذہنی قرب دونوں میں بڑی گہری دوستی اور تعلق کا ذریعہ بن گیا۔ بارنس نے جدید تصویروں کا ایک بے نظیر مجموعہ اکٹھا کیا تھا، اور چاہتے تھے کہ ان سے کچھ تعلیم کا کام لیا جائے۔ انھوں نے اپنے ذاتی تجربے سے مشاہدہ کا ایک ایسا طریقہ ایجاد کیا تھا جس سے بچوں میں جمالیاتی ذوق کی تربیت ہو سکے۔ ڈوئی نے اس سلسلہ میں جن خیالات کو وقتاً فوقتاً منتشر طور پر ظاہر کیا تھا، اب انھیں ایک فلسفہ کی شکل دے دی۔ چنانچہ بارنس نے اپنی کتاب کو "تصویر میں حسن" ڈوئی کے نام سے معنون کیا تو ڈوئی نے اپنی معرکۃ الآرا "فن بحیثیت تجربہ" بارنس کے نام سے منسوب کی۔ دو بڑے ذہنوں کے تعلق اور ان کی باہمی دوستی کی اس سے بڑی اور کیا مثال ہو سکتی ہے!

اسی زمانہ میں نیویارک میں ایک کلب تھا جس میں فلسفیانہ مسائل پر مباحثے ہوا کرتے تھے۔ ان مباحثوں میں ان گنے چند لوگ حصہ لیا کرتے تھے۔ لوگوں کی دلچسپی کا یہ عالم تھا کہ ییل اور پنسلوینیا یونیورسٹی تک سے آتے اور مباحثوں میں حصہ لیتے۔ یہاں ڈوئی کو بعض ایسے لوگ ملے جن کی صحبت سے ان کے خیالات میں اور پختگی پیدا ہوئی، مثلاً میک گیفرٹ، ہال، لائی بن، ایڈلر وغیرہ۔

ڈوئی کے افکار و خیالات کا دوسرا بڑا میدان تعلیم کے علاوہ فلسفہ سیاست تھا اور انھوں نے مشی گن ہی کے زمانہ قیام میں فلسفہ سیاست پر لکچر دینے شروع کر دیے تھے۔ اس وقت نظری اعتبار سے ایسے مسائل مثلاً فطری حقوق، افادیت، اقتدار اعلیٰ وغیرہ زیر بحث

ہوتے تھے۔ اس سلسلہ میں ہوبس، لاک، روسو وغیرہ کے خیالات بھی زیر بحث آتے تھے۔ سب سے بڑا مسئلہ جو ڈوئی کی اس زمانہ کی تحریروں میں نظر آتا ہے، وہ یہ ہے کہ آیا سیاسی جمہوریت معاشی اور صنعتی جمہوریت کے بغیر پیدا ہو سکتی ہے؟ جب تک وہ شکاگو میں تھے، اس وقت تک ان کا خیال یہ تھا کہ امریکہ میں سیاسی جمہوریت کے بعد معاشی جمہوریت از خود پیدا ہو جائے گی لیکن نیویارک میں آکر جب انھوں نے یہاں کا مالیاتی نظام تو دیکھا تو ان کا یہ خیال رفتہ رفتہ بدلنے لگا۔

اسی کے ساتھ ساتھ انھیں مدرسوں اور کالجوں کے جمہوری نظام سے بھی دلچسپی ہونے لگی اور انھوں نے اس دوران میں استادوں کی ایک انجمن کی رکنیت بھی قبول کر لی جس کا نصب العین تھا: جمہوریت کے لئے تعلیم اور تعلیم میں جمہوریت"۔ یہ فقرہ خود ان کی کسی تحریر سے لیا گیا تھا۔ لیکن بعد میں جب یہ انجمن تنگ، سیاسی اغراض کے لئے استعمال ہونے لگی تو وہ اس سے الگ ہو گئے۔

ڈوئی کے سماجی اور سیاسی خیالات میں ان کے بعض غیر ممالک کے سفر نے بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ ان ممالک میں جاپان اور چین سب سے پہلے آتے ہیں۔ ان کے ایک جاپانی شاگرد ڈاکٹر ٹیگیرہ اونو اس زمانہ میں نیویارک میں کسی کاروباری سلسلہ میں ایک ممتاز عہدے پر تھے۔ انھوں نے جاپان کی شاہی یونیورسٹی کے ایک پروفیسر کی مدد سے یہ انتظام کیا کہ ڈوئی کو لکچر دینے کے لئے جاپان میں بلایا جائے۔ چنانچہ ۱۹-۱۹۱۸ء میں ان کا جانا طے ہو گیا۔ ٹوکیو میں وہ اپنی ایک دوست مسز نیٹوبس کے مہمان رہے، جو ایک امریکن کو ئیکر خاتون تھیں۔ ان کی مدد سے وہ جاپان کے لبرل حلقوں سے متعارف ہوئے یہ زمانہ وہ تھا جبکہ اتحادیوں کو جنگ عظیم میں فتح ہو چکی تھی۔

اسی زمانہ میں انھیں چین سے بھی ان کے پرانے طلبا اور بالخصوص نیشنل یونیورسٹی کے چانسلر چیانگ مون لین کی طرف سے مخصوص دعوت آئی۔ ڈوئی نے کولمبیا یونیورسٹی سے مزید دو سال کی رخصت لی اور ایک نئی چینی انجمن کے زیر اہتمام لکچر دینے کے لئے چین

روانہ ہوگئے۔ لیکن انھوں نے ابھی اپنے لکچروں کا سلسلہ شروع نہیں کیا تھا کہ انھیں چین میں طلبا کی ایک بڑی مضبوط تحریک سے سابقہ پڑا۔ شنگھائی سے اثر کر وہ چانسلر چیانگ کے ساتھ ہانگ چاؤ چلے کہ چانسلر کو پیکن پھر واپس آنا پڑا، اس لئے کہ ان کے طلبار نے وزارت کے خلاف سخت مظاہرہ کیا تھا اور اس جرم میں وہ گرفتار کر لئے گئے تھے۔ ان طلبار کے احتجاج کی اصل وجہ یہ تھی کہ چین کی موجودہ وزارت جاپان کی موافق تھی۔ بعد میں وزارت نے جب انھیں چھوڑ دیا تو انھوں نے جیل سے باہر نکلنے سے انکار کر دیا اور یہ مطالبہ کیا کہ جب تک وزارت اپنی غلطی پر معافی نہیں مانگے گی، اس وقت تک ہم نہیں نکلیں گے۔ ڈیوی نے خود اپنی آنکھوں سے یہ دیکھا کہ جو لوگ چین کو جاپان کی غلامی سے چھڑانا چاہتے تھے، وہ چین کے طلبا اور اساتذہ تھے جنھوں نے جاپان کے خلاف ایک رائے عامہ پیدا کر دی تھی۔ ڈیوی نے یہ بھی دیکھا کہ ایک قدیم تہذیب کس طرح زندگی کے جدید تقاضوں سے متاثر ہو رہی ہے اور تعلیم اس میں کیا فرض انجام دے سکتی ہے۔

ڈیوی کے ترجمان اور رفقا میں ایک ڈاکٹر ہوشی بھی تھے جو اس وقت چین کی طرف سے امریکہ میں سفیر متعین تھے اور کولمبیا یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لے کر گئے تھے۔ ڈاکٹر ہوشی نے چین میں ایک "علمی انقلاب" کی تحریک میں بڑا نمایاں حصہ لیا تھا یہ تحریک چین کی قدیم کلاسیکی زبان رائج کرنا چاہتی تھی جو لوگوں میں عام طور سے بولی اور سمجھی جاتی تھی۔ چونکہ عام درسی کتابیں بھی اسی زبان میں تیار کی گئی تھیں، اس لئے اس کے پھیلنے اور بڑھنے میں اس سے بڑی مدد ملی۔

پیکن کے ساتھ نانکن کی قومی یونیورسٹی سے بھی، جس کے صدر ڈاکٹر تاؤ تھے اور جو کولمبیا یونیورسٹی میں رہ چکے تھے، ایک دعوت نامہ آیا اور ڈیوی نے اس طرح تقریباً چین کے ہر بڑے شہر کا دورہ کیا۔ ان کے لکچروں میں تقریباً ہر طبقہ کے لوگ آتے تھے اور اخبارات میں ان کی کافی اشاعت ہوتی تھی۔ ان کے اکثر لکچر رسائل کی شکل میں بھی شائع

ہوئے۔ ڈیوی کے ساتھ مسز ڈیوی بھی لکچر دیتی تھیں اور نانکن میں انھیں عورتوں کی جماعت کا اعزازی ڈین بھی بنایا گیا۔ چین میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی تعلیم کا بالعموم دستور نہ تھا اور یہ پہلا موقع تھا کہ ان کے اثر سے اس سال نانکن یونیورسٹی میں مردوں کے ساتھ ساتھ عورتیں بھی جماعتوں میں داخل کی گئیں اور اس طرح چین میں تحریک نسواں کو بڑی تقویت پہنچی۔

چین کی سیاحت کا ڈیوی کے ذہن پر بہت گہرا اثر پڑا۔ ان کے دل میں نہ صرف چین کے فضلا بلکہ پوری چینی قوم کی گہری عزت پیدا ہو گئی اور امریکہ کے بعد اگر کسی قوم سے انھیں محبت تھی تو وہ چینی قوم تھی، انھوں نے یہ بھی دیکھا کہ کس طرح ایک قدیم تہذیب نئے حالات سے ہم آہنگ ہو کر نیا جنم لے رہی ہے اور اس میں تعلیم کا کس قدر حصہ ہے۔ چین کے علاوہ ۱۹۲۴ء میں ترکی اور ۱۹۲۶ء میں میکسیکو کے دورے نے بھی ان کے اس یقین کو اور پختہ کر دیا کہ تعلیم کسی ملک کے انقلاب میں کتنا بڑا درجہ رکھتی ہے اور افراد کی زندگیوں میں کتنی بنیادی تبدیلی لا سکتی ہے۔

اسی طرح ۱۹۲۸ء میں ڈیوی نے سوویت روس کا سفر کیا اور یہاں ان کا ملنا جلنا زیادہ تر تعلیم کا کام کرنے والوں کے ساتھ رہا، اس لئے وہ یہاں کے معاشی اور سیاسی مسائل میں بہت کم دلچسپی لے سکے لیکن امریکہ کے تعلیمی ماہروں کی ایک جماعت کے ساتھ ان کو روس کے بہترین اشخاص سے ملنے کا اتفاق ہوا جن میں اساتذہ اور طلبا بھی تھے اور جو سب اس بات کے قائل تھے کہ تعلیم کا اگر کوئی سماجی مقصد ہو اور اس کا طریقہ تعاون اور اشتراک عمل پر مبنی ہو تو وہ انقلاب کے اثرات اور مستحکم کر سکتی ہے وہ نہایت جوش اور سرگرمی کے ساتھ ایک نئی اور اچھی دنیا کی تعمیر میں لگے ہوئے تھے۔ انقلاب کے سیاسی پہلوؤں سے بھی انھیں اسی لئے دلچسپی تھی کہ اس سے افراد کی بہت سی قوتوں کو آزادی ملتی ہے۔ ڈیوی ان خیالات سے بہت متاثر ہوئے اور انھوں نے ایک سلسلہ مضامین لکھا جس سے کسی حد تک روس کی تائید ہوتی تھی۔ اس بنا پر امریکہ کے بعض قدامت پسند اخبارات نے انھیں "بالشویک" اور "سرخ" کے الزام سے متہم کیا۔

ڈیوی نے روس کا یہ دورہ اس وقت کیا تھا جبکہ تعلیمی ترقی پسندی اور طلبا کی آزادی کی تحریکیں

بہت کچھ دبائی جا چکی تھیں اور علمی پہلو پر بہت زور دیا جانے لگا تھا۔ اکثر اسکولوں میں سیاسی پروپیگنڈے سے بہت زیادہ کام لیا جا رہا تھا۔ ان باتوں کا ڈوئی پر بہت ناگوار اثر پڑا اور جب انھوں نے دیکھا کہ پرانے بالشویکی کام کرنے والوں کو ختم کرنے کے لئے ان پر مقدمہ چلایا جا رہا ہے تو انھیں پورا یقین ہوگیا کہ اب یہاں اسی طرح کی سیاسی فرقہ پرستی کا دور دورہ شروع ہوگیا ہے جو عیسائیت کی ابتدائی تاریخ میں ہمیں ملتا ہے اور روس کے اس انقلاب کو بھی بجائے ایک عام انسانی آزادی کی تحریک کے اسی فرقہ وارانہ رائے اور خیال کا پابند کیا جا رہا ہے۔

روس کا سفر اور قیام جتنا ہی مختصر رہا، اسی قدر ڈوئی کی دلچسپی اور ہمدردی سوویت روس سے اور زیادہ گہری ہوتی گئی۔ ان کی سوویت روس کے معاملات سے جو واقفیت اور دلچسپی تھی اسی کی بنا پر انھیں اس تحقیقاتی کمیشن میں شرکت کی دعوت دی گئی جو ٹراٹسکی کے خلاف مقدمہ چلانے کے لئے بنایا گیا تھا۔ انھوں نے اس کمیشن کی شرکت سے جہاں اس بنا پر انکار نہیں کیا کہ ہر شخص کو اپنی صفائی پیش کرنے کا حق ہے، وہاں انھوں نے اپنے لئے یہ ضروری سمجھا کہ اپنے تعلیمی خیالات کی اشاعت اور بنیادی افکار کے تسلیم کرانے کا یہ بہترین موقع ہے۔ اس کمیشن کے سلسلہ میں انھیں لینن اور دوسرے بانیان انقلاب کے افکار و خیالات کے مطالعہ کا اچھا موقع ہاتھ آیا اور انھوں نے بہت غور اور تحقیق کے بعد یہ بات صاف طور پر دیکھ لی کہ تشدد کے ذریعہ انقلاب اور آمرانہ حکومت دونوں بذات خود اپنے مقصد کے منافی ہیں، بلالحاظ اس کے کہ کون فریق برسر اقتدار آتا ہے اور کون شکست کھاتا ہے۔ خود ڈوئی کے نقطۂ نظر میں اگر بالشویزم اور فاشزم میں سے ایک کو چننے اور دوسرے کو رد کرنے کو کہا جائے تو یہ ایسا ہی جیسے (امریکہ کی) .G.P.U اور (جرمنی کی) GESTAPO میں انتخاب کرنا" نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ روس کے انقلاب پسند حلقہ نے انھیں قدامت پسند کہا اور امریکہ کے قدامت پسند طبقہ نے انھیں انقلاب پسند مشہور کیا : ؎

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا   اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں

ہندوستانی جمہوریت اور ہندو

جناب گوپی ناتھ امن

ہندوستان میں ۱۹۳۵ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے مطابق ۱۹۳۷ء میں انتخاب کے ذریعہ صوبائی حکومتیں قائم ہوئیں، ۱۹۴۶ء میں عارضی قومی حکومت اور ۱۹۴۷ء میں منقسم ہندوستان اور آزاد ہندوستان کی قومی حکومت قائم ہوئی جس کا پہلا وزیر اعظم سترہ سال برسر اقتدار رہنے کے بعد ۲۷ مئی ۱۹۶۴ء کو دنیائے فانی سے چل بسا اور ہمیں روتا چھوڑ گیا اس کی رحلت کے بعد ملکی مسائل پر سنجیدگی سے غور کرنا اور بھی ضروری ہو گیا ہے۔ یہ مسائل ہیں جمہوریت، سیکولرازم اور سوشلزم۔ دراصل یہ تینوں معاملے باہم گہرا تعلق رکھتے ہیں، میں نے جب ڈاکٹر عابد حسین صاحب کا مضمون "ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" جامعہ کی گذشتہ اشاعت میں پڑھا تو خیال ہوا کہ ملک کے اس مایۂ ناز مفکر نے فرقہ وارانہ اعتبار سے سب سے بڑی اقلیت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کی روشنی میں اکثریتی فرقے کے متعلق بھی اپنے منتشر خیالات ٹوٹے پھوٹے الفاظ میں پیش کر دوں۔

ہندوستان کی موجودہ آبادی بینتالیس کروڑ ہے جن میں سے تقریباً بتیس کروڑ ہندو ہیں، صدر جمہوریہ ہندو ہے، وزیر اعظم ہندو ہے، وزیروں کی اکثریت ہندو ہے پارلیمنٹ کے ممبروں کی اکثریت ہندو ہے، افسر بیشتر ہندو ہیں، وکیل، ڈاکٹر ٹھیکیدار تاجر صناع، سائنس داں سب میں اکثریت ہندوؤں کی ہے، لیکن دنیا میں ہندوؤں کی تعداد بہ حیثیت مجموعی عیسائیوں بودھوں اور مسلمانوں کے بعد ہے، ہاں یہ صحیح ہے کہ ان تینوں فرقوں سے پہلے ہندو موجود تھے۔ اور روایات اور کسی قدر تاریخ سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ ایک زمانہ میں جانی پہچانی دنیا پر چھائے ہوئے تھے، یہ بات اور ہے کہ

اُس وقت وہ ہندو کہلاتے تھے یا آریہ۔ اس مختصر سے مضمون میں ہندو اور آریہ لفظوں پر بحث کی گنجائش نہیں، صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ پچھلی صدی کے آخر اور موجودہ صدی کے شروع میں ہندو اور آریہ کی بحث اس قدر زوروں سے چھڑی ہوئی تھی کہ ہنگاموں تک نوبت آجاتی تھی ایک طبقہ کہتا تھا کہ ہندو لفظ پرانا ہے، دوسرا کہتا تھا کہ نہیں، چونکہ مسلمان پہلے پہل سندھ میں آئے اس لئے انھوں نے سندھو کہنا شروع کیا چونکہ عربی میں دھ (دھ) حرف نہیں ہے اس لئے وہ سندو کہتے تھے یہی ہندو بن گیا اور بعد میں فارسی لغات میں یہ لفظ بُرے معنی میں استعمال ہوا، اس لئے اصل لفظ آریہ ہے، قرین قیاس یہ ہے اور روایات سے قطع نظر تاریخ سے بھی یہی پتہ لگتا ہے کہ آریہ جب اپنے عقائد کے ساتھ اس ملک میں آئے تو یہاں کے مقامی لوگوں سے ملنے جلنے کے بعد ان کے مشترکہ تمدن سے جو مذہب بنا وہ ہندو مذہب کہلایا۔ یہ عمل جاری رہا چنانچہ بعد میں شکا، ہیتھل، [illegible] وغیرہ جو قومیں آئیں اسی میں جذب ہوتی گئیں لیکن مسلمان چونکہ فاتح کی حیثیت سے آئے اس لئے وہ جذب نہیں ہوئے۔ یوں تو عیسائی مسلمانوں سے پہلے آچکے تھے مگر وہ آمد بھی ہندوستان میں تاجرانہ حیثیت سے تھی۔ کچھ مسلمان یہاں بس گئے کچھ ہندو مسلمان ہو گئے اس طرح مسلمانوں کی تعداد بڑھتی رہی، ہزاروں سے لاکھوں ہوئی اور لاکھوں سے کروڑوں، تقسیم وطن کے وقت مسلمانوں کی تعداد نو کروڑ تھی اور ہندوؤں کی پچیس کروڑ، اب ہندوستان اور پاکستان ملا کر مسلمانوں کی تعداد تیرہ کروڑ ہے اور ہندوؤں کی کوئی چھتیس کروڑ، ہندوستان میں ہندوؤں کی تعداد پینتیس کروڑ اور مسلمانوں کی تعداد تقریباً پانچ کروڑ ہے یعنی فرقہ وارانہ اعتبار سے مسلمان اس ملک میں سب سے بڑی اقلیت ہیں اور دنیا کے ملکوں میں پاکستان اور انڈونیشیا کے بعد مسلمانوں کی سب سے بڑی تعداد ہندوستان میں ہے، اتنے مسلمان ترکی، ایران، مصر، سوڈان عراق، عرب، افغانستان، چین کسی بھی ملک میں نہیں۔

یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ ہندو مسلم مسئلہ تمام تر انگریزوں کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن انگریزی حکومت

نے اس مسئلہ کو بہت ہوا دی، اورنگ زیب اور شیواجی کی لڑائیاں، اکبر اور رانا پرتاب کے معرکے، بابر اور رانا سانگا کے مقابلے دونوں فرقوں کے لوگ اپنے اپنے رنگ میں پیش کرتے ہیں، وہ لڑائیاں کہاں تک مذہبی تھیں اور کہاں تک جاگیردارانہ۔ یہ بات غور طلب ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان لڑائیوں میں مذہبی نعرے لگائے گئے اور دھرم یا مذہب کا سہارا لیا گیا۔ انگریزوں کی لکھی ہوئی تاریخ کی کتابوں نے انھیں بالکل مذہبی لڑائیوں کا روپ دے دیا، ۱۸۵۷ء میں عارضی طور پر جو باہمی اتحاد کی صورت انگریزوں کو نکالنے کے لئے پیدا ہوئی تھی وہ کامیاب نہیں ہوئی اور اس کے بعد انگریز نوے سال اور حکومت کرتا رہا اور فرقہ واریت کو ہوا دیتا رہا، فرقہ پرستوں کو انعام ملے خطاب ملے، شاہی منصب ملے اور ہر طرح ان کی حوصلہ افزائی کی گئی یہ فرقہ پرست لیڈر بھی اس کھیل کو سمجھ رہے تھے لیکن وہ جان بوجھ کر اپنے مفاد کے لئے اس شطرنج کے مہرے بنے، چھترپتی شیواجی کی جے کے نعرے لگانے والے جو اسے ہندو راشٹر کا علم بردار قرار دے رہے تھے یہ بھول جانا پسند کرتے تھے کہ شیواجی کے ساتھ دکن کی مسلمان حکومتیں شریک تھیں، اورنگ زیب کو ولی سمجھنے والے یہ کیوں جانیں کہ کتنے راجپوت دکن پر حملہ میں اورنگ زیب کی مدد کر رہے تھے، جے چند پرتھی راج کے خلاف محمد غوری کا معاون تھا، راجپوتوں کا ایک طبقہ مہارانا پرتاب کے خلاف اکبر کا ساتھ دے رہا تھا، بہرحال انگریز یہ جانتا تھا کہ ہندوستان میں تقسیم کرو اور حکومت کرو کی پالیسی بہترین ہے۔

۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کے سرد ہو جانے پر مسلمانوں کو زیادہ نقصان پہنچا، ادھر مولویوں نے مسلمانوں کو انگریزی زبان سیکھنے سے منع کر دیا، اُدھر ہندو اچھے اچھے عہدوں اور منصبوں پر فائز ہو گئے۔ سر سید احمد خاں نے جو یہ حال دیکھا تو ان کی سمجھ میں آیا کہ مسلمانوں کو انگریزوں کا وفادار بنایا جائے اور انگریزی تعلیم کی طرف راغب کیا جائے۔

ادھر ہندوؤں میں انگریزی تعلیم کے اثر سے شوق آزادی بڑھا، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو انڈین نیشنل کانگریس قائم ہوئی اور دوسری طرف سر سید نے اس کی مخالفت شروع کی،

انیسویں صدی کے آخر تک یہ کھیل زوروں پر پہنچ چکا تھا۔

بیسویں صدی کے شروع میں بنگال میں تقسیم بنگال کے نتیجہ کے طور پر اور مہاراشٹر میں گنپتی پوجا سے جو قومی تحریکیں چلیں وہ انگریزوں کے خلاف ضرور تھیں، لیکن ہندوؤں کی تحریکیں۔ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ وجود میں آگئی کیونکہ مسلمانوں کو یہ احساس ہوا کہ انگریز ہماری اکثریت کا جو ایک صوبہ بنا رہا تھا ہندوؤں نے اس کی مخالفت کی، ہندوستان کی آزادی کی تحریکوں کی تاریخ لکھنے والوں کو یہ پہلو نظر انداز کرنا چاہیئے، ۱۹۱۶ء میں کانگریس۔ لیگ معاہدہ محض عارضی ثابت ہوا گاندھی جی نے مسئلہ خلافت کو لے کر جو سیاسی تحریک چلائی اس نے کچھ دنوں کے لئے تو انگریزوں کے چھکے چھڑا دیے مگر خود گاندھی جی کو یہ کہنا پڑا کہ

"ہمیں یہ بھولنا نہ چاہیئے کہ مسلمان سوراج کے مقابلہ میں خلافت کی اصطلاح میں زیادہ سوچتا ہے۔"

اُدھر گاندھی جی کا گرفتار ہونا تھا اِدھر شدھی سنگھٹن کی تحریکیں چل گئیں، ایک کا مقصد مجموعی طور پر مسلمانوں کو ہندو بنانا اور دوسرے کا مقصد ہندوؤں کی تنظیم کرنا تھا شدھی کے ذریعہ اس کا بدلہ لینا تھا کہ ہندو صدیوں پہلے مسلمان بنے تھے اور سنگھٹن کے ذریعہ مسلمانوں سے مقابلہ کرنا تھا۔ اُن تحریکوں کی بدولت فرقہ پرستی اور زور پکڑ گئی۔ انگریزوں نے بھی اس سے فائدہ اٹھایا اور مسلمانوں کو چونکایا آخر ۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان آزاد ہوا تو تقسیم بھی ہو گیا اور محض تقسیم ہی نہیں ہوا بلکہ مار کاٹ میں لاکھوں انسان کام آئے اور ایک کروڑ آدمیوں کو گھر بار چھوڑ کر اِدھر سے اُدھر جانا پڑا، ان حالات میں آزاد ہندوستان کا آئین بنا جو اصولی اعتبار سے اعلیٰ پایہ کا آئین ہے لیکن کاغذوں سے دل نہیں ملتے، ہندو اور مسلمان اپنے زخموں کو نہیں بھولے لہٰذا آزاد ہندوستان میں ہندو کے دل میں یہ بات بیٹھی ہے کہ مسلمان نے انگریز سے مل کر پاکستان بنوا لیا اور مسلمان کا انداز فکر وہ ہے جو ڈاکٹر عابد حسین نے بیان کیا ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو کچھ مشورہ بھی دیا ہے میرا روئے سخن ہندوؤں کی طرف ہے میں اس عالمانہ انداز میں بات نہیں کر سکتا، میں تو ہندوؤں سے سیدھا سوال کرنا چاہتا ہوں کہ آپ

ہندوازم کا کونسا روپ مانتے ہیں وہ جو گاندھی جی نے پیش کیا یا وہ جو گوڈسے نے پیش کیا، گاندھی کے ہندو دھرم کا روپ یہ تھا:

"میں ہندو ہوں اسی لئے مسلمان ہوں، اسی لئے سکھ ہوں اور اسی لئے عیسائی ہوں"

گوڈسے کا ہندو دھرم یہ تھا کہ چونکہ مسلمانوں نے پاکستان بنوا لیا ہے اور اب بھی گاندھی مسلمانوں کا ساتھ دے رہا ہے لہذا اسے ختم کر دیا جائے۔ پنڈت نہرو پر بھی بارہا حملے کئے گئے، یہ اتفاق کی بات ہے کہ وہ اپنی قدرتی موت مرے، سیدھی سی بات ہے کہ کیا اس ملک میں پانچ کروڑ باشندوں کو دوسرے درجہ کا شہری بنا کر رکھا جا سکتا ہے، اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اس ذہنیت کا بھرپور مقابلہ کرنا ہوگا جو انھیں ثانوی حیثیت دینا چاہتی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ مسلمانوں کی ذہنیت بھی درست نہیں ہے تو اس کا سیدھا سا جواب یہ ہے کہ اقلیت میں خوف اور اندیشہ ہونا تو قدرتی ہے اس بارے میں زیادہ ذمہ داری اکثریت کی ہے گاندھی جی نے جیل سے نکلنے کے بعد شدھی اور سنگھٹن کی تحریکوں کے خلاف جو مضمون لکھا اس میں یہی کہا تھا کہ اقلیت کو اکثریت سے خوف ہو یہ بات تو سمجھ میں آ سکتی ہے لیکن اکثریت کو اقلیت سے خوف ہو یہ ناقابل فہم ہے۔ اگر ایسا ہے تو یہ انتہائی بزدلی ہے۔

اپنے ملک، کے مسلمانوں کا تو ذکر کیا وہ تو اپنے ہی دیش کے انگ ہیں، حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ پاکستان سے اس لئے چھیڑ چھاڑ چاہتے ہیں کہ وہ انگریزوں کی مدد سے بنا ہے وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ گذرا ہوا زمانہ واپس نہیں آیا کرتا، اب جو کچھ کرنا ہے پاکستان کو ایک حقیقت مان کر ہی کرنا ہے اور اسے تسلیم کر ہی لینا چاہیئے کہ نہ صرف ملکی مفاد کا یہ تقاضا ہے کہ ہمسایوں سے بھائی چارہ رکھا جائے بلکہ ہندوازم کے اعلیٰ اصولوں کا بھی تقاضا یہی ہے، گاندھی جی نے پچیس کروڑ روپیہ پاکستان کو اس لئے دلوایا کہ ہندوستان اس کا وعدہ کر چکا تھا، بعض لیڈر یہ کہتے تھے کہ پاکستان کے رویہ کے پیش نظر یہ روپیہ نہیں دینا چاہیئے، مگر گاندھی جی نے کہا کہ یہ دونوں باتیں الگ ہیں، وعدہ تو پورا کرنا ہی ہے ورنہ نئی جمہوریت کی ساکھ بگڑ جائے گی یہ بات گوڈسے کی سمجھ میں نہیں آئی اور اس نے گاندھی جی کو مار ڈالا، گاندھی جی نے

ملک کی آزادی کے بعد بارہا یہ بات کہی کہ میرے نزدیک ہندو دھرم کے اجزائے اعلیٰ سچائی اور رواداری ہیں، حقیقت بھی یہ ہے کہ بغیر اس اسپرٹ کے ہندوستان کے آئین پر عمل درآمد کیا ہی نہیں جا سکتا۔ عہد وسطیٰ کے ہندو سنتوں نے جن قدروں پر زور دیا ہے انھیں بھلایا نہیں جا سکتا، انھیں بھلا دینا نہ صرف ہندو دھرم کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہوگا بلکہ ہندوستانی جمہوریت کو بھی ناقابلِ تلافی نقصان پہنچے گا، میں اس سلسلہ میں زبان کے مسئلہ کا بھی ذکر کرنا چاہتا ہوں میرے علم میں ایسے متعدد ہندو ہیں جو ہندی بالکل نہیں جانتے اور جو اُردو لکھتے پڑھتے ہیں۔ لیکن انھوں نے اس لئے مردم شماری میں اپنی زبان ہندی لکھا دی کہ پاکستان کی سرکاری زبان اردو ہو گئی ہے، مجھے اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ یہ طریق کار ہندو دھرم کے بنیادی اصول کے خلاف ہے جھوٹ کہنا یا جھوٹ لکھانا کبھی ہندو دھرم کے مطابق نہیں ہو سکتا، مجھے یہ ماننے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ ایک ہندو کے لئے ہندی جاننے سے کہیں زیادہ ضروری سچا ہونا ہے ایک جھوٹ سے دوسرے جھوٹ کا سلسلہ بندھ جاتا ہے۔ اور اس طرح اگر جھوٹ قومی سرشت میں داخل ہو جائے تو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ قوم کی جڑ میں گھن لگ گیا ہے۔ جب میں اس روشنی میں دیکھتا ہوں تو مجھے ایسا لگتا ہے کہ جواہر لال نہرو ان پوجا پاٹھ کرنے والوں، بھجن کیرتن میں راتیں گذار دینے والوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہندو تھا، کیونکہ وہ چند مستقل قدروں کو مانتا تھا کسی کی ایمانداری، رواداری اور انصاف کا قائل تھا اب اگر یہ قدریں اور مذہبوں میں بھی پائی جاتی ہیں تو اس سے میرے دعوے میں کوئی فرق نہیں آتا۔ مجھے یقین ہے کہ مختلف سیاسی تجربوں کے بعد پاکستان بھی اسی نتیجہ پر پہنچے گا کہ سچائی اور ایمانداری ہی بہترین پالیسی ہے لیکن میرا روئے سخن تو ہندوستان کے ہندوؤں کی طرف ہے بھارت ماتا صرف پتھروں اور دریاؤں کا نام نہیں ہے بلکہ اس کی جان یہاں کے رہنے والے ہیں، بھارت ماتا کا سپوت وہی ہے جو تمام اہلِ ملک سے محبت کرتا ہو، یہی ہمارے آئین کی روح ہے، یہی گاندھی کا فرمان ہے، یہی ہندو دھرم کا بنیادی اصول، یہی جواہر لال کا عمل تھا اسی میں ملک کا بھلا ہے جتنی جلد یہ بات اہلِ ملک کی سمجھ میں آ جائے اتنا ہی اچھا ہے۔

اسلام میں غیر مسلم محسنوں کی احسان شناسی

جناب مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی، استاد جامعہ کالج

اس مضمون کا موضوع ایک اعلیٰ اخلاقی قدر ہے جو انسانی سیرت کے شریفانہ تقاضوں کو تقویت بخشتی ہے، اس لئے اس میں ہر شخص کے لئے اور خاص طور سے ان لوگوں کے لئے جو دوسرے مذہب اور عقیدہ کے شریف انسانوں کے کارناموں اور خدمات کا اعتراف اور ان کے حق میں "کلمۂ خیر" کہنے کو نزاعی مسئلہ بنا لیتے ہیں، ایک درس ہے جو توجہ اور غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ "مدیر"

محسن کی شکرگذاری، فطرت سلیمہ کا تقاضا، اور انسانیت و شرافت کا مطالبہ ہے دین فطرت نے جا بجا اس پر زور دیا ہے؛ ور قرآن کریم و حدیث شریف میں اس سلسلہ میں واضح ہدایت ملتی ہیں۔

قرآن شریف میں فرمایا گیا ہے:

هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ — احسان کا بدلہ احسان کے سوا کچھ نہیں۔

دوسری جگہ مقام شکر کی عظمت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ فرمایا گیا ہے:

وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ — اور میرے بندوں میں سے شکرگذار بہت کم ہیں۔

یعنی اللہ کے بندوں میں سے بہت تھوڑے ہیں جن کو شکر کی توفیق حاصل ہوتی ہے اور وہ اس مقام بلند تک پہنچتے ہیں۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اس سلسلہ میں بہ کثرت ہیں۔ ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "جس نے انسانوں کا شکر ادا نہ کیا اللہ تعالیٰ کا شکر بھی ادا نہ کیا۔" (ترمذی)

مطلب یہ ہے کہ شکرگذاری نفس انسانی کے دوسرے خصائل کی طرح ایک خصلت ہے۔

جو شخص طبعاً اس خصلت سے محروم ہے اور اپنے بنی نوع کا شکر ادا کرنے سے قاصر رہتا ہے اس سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کر سکے گا۔ کیونکہ آدمی کی خصلت و عادت ہر موقعہ پر یکساں ہی رہتی ہے۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو شخص انسانوں کی شکر گذاری سے محروم رہا درحقیقت وہ اللہ تعالیٰ کی شکر گذاری سے محروم رہا۔ اس لئے کہ تمام نعمتوں کا سرچشمہ تو اسی منعم حقیقی کی ذات ہے۔ انسان تو ان کے ظہور کا ذریعہ اور وسیلہ ہی بنتے ہیں۔ تو کسی انسان کی ناشکری انسان کی ناشکری نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی ناشکری ہے، جس نے وہ نعمت اس انسان کے ذریعہ اس تک پہنچائی۔

ایک دوسری حدیث میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ جس شخص کو اپنے کسی بھائی کی طرف سے کوئی عطیہ یا تحفہ ملے تو اگر وہ بدلہ دینے کی استطاعت رکھتا ہے تو ضرور اس کو بدلہ دے، اور اگر وہ اس کی طاقت نہیں رکھتا تو کم از کم زبان سے اپنے محسن کی تعریف ضرور کرے۔ کیونکہ جس نے اپنے محسن کی تعریف کی اس نے شکر ادا کیا اور جس نے (احسان کو) چھپایا اس نے کفران نعمت کیا۔"

یعنی بہتر تو یہ ہے کہ شکر عملی ہو کہ احسان کرنے والے کے ساتھ احسان کرے عطیہ کا بدلہ عطیہ کے ساتھ دے۔ لیکن اگر ہاتھ خالی ہونے کی وجہ سے یہ ممکن نہ ہو تو شکر کے ادنیٰ درجہ سے محروم نہ رہے۔ زبان سے شکر ضرور ادا کرے۔

حجۃ الاسلام امام محمد غزالیؒ ارشاد فرماتے ہیں:

"صفات حسنہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو دین میں ذریعہ اور وسیلہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مقصود بالذات نہیں مثلاً توبہ، کہ اس کا مقصد دل کے زنگ کو دور کرنا ہے، اور اور صبر کہ اس سے خواہشات نفسانیہ کا قلع قمع ہو جاتا ہے، اور خوف کہ مقام مطلوب تک پہنچانے میں کوڑے اور درے کا کام کرتا ہے، اور زہد و فقر کہ تعلقات غیر اللہ کے کانٹوں سے بچاتا ہے اور محاسبت کہ وہ آئندہ محتاط رہنے کی صلاحیت پیدا کرتا ہے۔

دوسری صفات حسنہ وہ ہیں جو دین میں خود مقصود بالذات ہیں نہ کہ ذریعہ و وسیلہ۔

مثلاً محبت، شوق، رضا، توحید، توکل۔ اور شکر بھی انہی میں ہے۔

جو صفات مقاصد میں داخل ہیں وہ دنیا کے علاوہ آخرت میں بھی باقی رہیں گی۔ چنانچہ قرآن کریم میں فرمایا گیا:

وَاٰخِرُ دَعْوٰىهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۔	اور اہل جنت کی دعاؤں کا خاتمہ اس پر ہوگا کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔

ظاہر ہے کہ "حمد" شکر ہی ہے"۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ شکر گذاری اور احسان شناسی کا تعلیمات اسلام میں بلند ترین مقام ہے۔ پھر یہ شکر عام ہے۔ منعم حقیقی اللہ تعالیٰ کا ہو، یا بندہ کا۔ بندوں میں اپنوں کا ہو یا غیروں کا، مسلمانوں کا ہو یا غیر مسلموں کا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ شکر غیروں کا زیادہ ہونا چاہیئے اس لئے کہ اپنوں پر تو بہرحال حقوق ہوتے ہیں، قرابت کے یا دوستی کے، اور ان سے احسان کی توقع ہوتی ہی ہے۔ غیر جو سلوک کرتے ہیں وہ غیر متوقع ہوتا ہے۔ اسی لئے اس سے قلب زیادہ متاثر ہوتا ہے اور وہ منت پذیری کے جذبات کو زیادہ متحرک کرتا ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرۃ طیبہ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے غیر مسلموں کے احسانات کا برملا اعتراف کیا ہے اور ان کے حسن سلوک کا بہتر سے بہتر بدلہ دینے کی کوشش فرمائی ہے۔

اس سلسلہ میں عبداللہ ابن اُبی کا واقعہ خاصہ مشہور ہے۔ یہ شخص منافقین کے اس گروہ کا سردار تھا۔ جنھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد، اسلام کی ابھرتی ہوئی قوت کے سامنے بظاہر سر جھکا دیا تھا، مگر ان کے سینے کفر و نفاق کے دفینے تھے۔ مسلمانوں کے خلاف فتنہ پردازیوں اور سازشوں میں مصروف رہتے اور کوئی موقع ان کو نقصان پہنچانے کا ہاتھ سے نہ دیتے تھے۔

غزوہ احد میں جب تین ہزار کفار کا لشکر جرار مکہ سے نکل کر مدینہ پر حملہ آور ہوا اور حضورؐ اپنے سات سو ساتھیوں کو لے کر مدینہ کا دفاع کرنے کے لئے نکلے، تو عبداللہ ابن ابی بھی تین سو آدمیوں کے ساتھ شامل ہوا۔ مگر کچھ دور پہنچ کر یہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ واپس لوٹ آیا۔ مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی صفوں میں انتشار پیدا ہو اور ان کی ہمتیں پست ہو جائیں۔

غزوہ احزاب کے موقعہ پر جب تمام قبائل عرب اور یہودیوں نے متحدہ طاقت کے ساتھ مدینہ پر حملہ کیا، اور مسلمان خندق کھود کر اپنا بچاؤ کرنے پر مجبور ہوئے تب بھی یہ اپنے ساتھیوں کو لے کر یہ کہہ کر علیحدہ ہو گیا۔ کہ "ہمارے گھر غیر محفوظ ہیں۔ ہمیں ان کی حفاظت مقدم ہے"

ایک غزوہ کے موقع پر مہاجرین و انصار میں فساد ڈلوانے کی کوشش کی اور مسلمانوں کو مدینہ سے نکال باہر کرنے کی دھمکی دی۔

تاہم ۹ھ میں جب یہ مرض الموت میں مبتلا ہوا تو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ اس نے حضور سے درخواست کی کہ کفن کے لئے اپنی قمیص عطا فرمائیں اور اس کے جنازہ کی نماز بھی پڑھائیں۔ حضورؐ نے اس کی دونوں درخواستیں منظور فرمالیں۔

چنانچہ مرنے کے بعد، حضور نے اس کے کفن کے لئے اپنا پیراہن مبارک عطا فرمایا۔ وجہ یہ تھی کہ غزوہ بدر میں جب حضور کے چچا حضرت عباس گرفتار ہو کر آئے تو ان کے لئے لانبی قمیص کی ضرورت تھی۔ اس نے اپنی قمیص اتار کر ان کو پہنا دی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کا یہ احسان تھا، جس کا بدلہ حضور نے اس طرح عطا فرمایا۔

حضور نے اسی پر اکتفا نہ فرمایا بلکہ مرنے کے بعد جب اس کے بیٹے (جو مخلص مسلمان تھے) نماز جنازہ پڑھانے کے لئے آپ کو بلانے آئے تو آپ فوراً کھڑے ہو گئے۔ حضرت عمرؓ نے روکا اور عرض کیا: "یا رسول اللہ کیا منافقین کے متعلق قرآن کریم میں یہ نہیں فرمایا گیا ہے۔ اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْلَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ آپ ان کے لئے مغفرت کی دعا کریں یا نہ کریں

اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ ۔ | اگر آپ ان کے لئے ستر مرتبہ بھی مغفرت کی دعا کریں گے تب بھی اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت نہ فرمائے گا۔

مگر رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جواب دے کر حضرت عمرؓ کو خاموش کر دیا "اے عمرؓ، اللہ تعالیٰ نے مجھے مغفرت کی دعا سے منع تو نہیں فرمایا میں تو دعا کروں ہی گا۔ یہ اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے کہ قبول فرمائے یا نہ فرمائے۔"

بہر حال، حضور نے اس رأس المنافقین کے جنازہ کی نماز پڑھائی۔ اگرچہ وہ اپنے کفر کی وجہ سے اس سے فائدہ نہ اٹھا سکا۔ مگر رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حسن سلوک دیکھ کر اسی روز ایک ہزار منافقین سچے دل سے مسلمان ہو گئے۔

یہ واقعہ تاریخ و سیرۃ میں خاصہ مشہور ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں بھی اس کا ذکر ہے۔ مگر مجھے اس وقت ایک دوسرے واقعہ کا ذکر کرنا ہے جو نسبتاً کم مشہور ہے۔

۱۰ نبوی میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کا تبلیغی سفر کیا، رؤسا طائف نے حضور کے ساتھ جو ظالمانہ اور بے رحمانہ سلوک کیا وہ سیرۃ نبویہ میں اپنی مثال آپ ہے حضور ان کی بستی سے مایوس دل شکستہ اور زخم خوردہ واپس ہوئے۔ مکہ کے قریب پہنچے تو وہاں بھی ہر طرف دشمنوں کا ہجوم تھا۔ جناب ابو طالب جو دشمنوں کے مقابلہ میں سپر بنے ہوئے تھے وفات پا چکے تھے۔ غمگسار بیوی حضرت خدیجہ جو غم گساری و دلداری کرتی تھیں، اللہ کو پیاری ہو چکی تھیں، اکثر صحابہ کرام مکہ کے ناساز گار حالات سے مجبور ہو کر حبش ہجرت کر چکے تھے جو موجود تھے وہ گھروں میں محصور تھے۔ ان حالات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کے ایک نیک دل سردار مطعم بن عدی کو پیغام بھیجا کہ عرب کے قاعدے کے مطابق وہ حضور کو اپنے جوار میں لے لیں اور دشمنوں کے مقابلہ میں حضور کی مدد کریں۔ یہ مطعم بن عدی وہی تھے جو اہل بیت نبوی کے معاشرتی مقاطعہ کے معاملہ میں بھی سرداران مکہ کے مخالف تھے اور عہد نامہ مقاطعہ کو فسخ کرانے میں پیش پیش رہے تھے۔

مطعم بن عدی نے حضور کو اپنی حفاظت میں لے لیا، وہ اپنے چھ نوجوان مسلح بیٹوں کی نگرانی

ہیں حضور کو اپنے ساتھ حرم کعبہ میں لائے، اور صحن کعبہ میں کھڑے ہو کر اعلان کیا۔

"میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پناہ دی ہے۔ خبردار کوئی آپ کی طرف بری نگاہ سے نہ دیکھے"۔

اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگلے ہی روز مطعم کو اپنی ذمہ داری سے سبکدوش کر دیا۔ اور اعلان فرمایا کہ "مجھے میرے اللہ کی حفاظت کافی ہے"۔

تاہم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس محسن کے احسان کو کبھی نہ بھولے اور مسلمان بھی اس کی نصرت و اعانت کے معترف رہے۔

چند سال بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لے آئے۔ ہجرت کے بعد جلد ہی، حالت کفر ہی میں مطعم بن عدی کا انتقال ہو گیا۔ مدینہ منورہ مطعم کے انتقال کی خبر پہنچی تو پیغمبر اسلام اور صحابہ کرام سب ہی اپنے اس محسن کی موت پر اشکبار ہوئے اور شاعر دربار نبوت حضرت حسان بن ثابتؓ نے اس کا ایک پر زور مرثیہ لکھا۔ ظاہر ہے کہ شاعر دربار نبوت نے یہ مرثیہ باشارۂ سرکار نبوت ہی لکھا ہوگا۔

علامہ زرقانیؒ شرح مواہب لدنیہ میں اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وذکر الفاکھی باسناد مرسل ان حسان بن ثابت رثاہ لما مات مجازاۃ لہ علی ما صنع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فاکہی نے باسناد مرسل ذکر کیا ہے کہ حسان بن ثابتؓ نے اس کا مرثیہ لکھا، جب وہ مرا، اس کے حضور کے ساتھ حسن سلوک کا بدلہ دینے کے لیے۔

اس کے بعد لکھتے ہیں:

ورثاہ حسان رض لما وھو کافر لانہ تعداد المحاسن بعد الموت ولا ریب فی ان فعلہ مع المصطفیٰ من اقوی المحاسن فلا ضیر فی ذکرہ و بنحوہ [illegible]

اور حضرت حسان نے اس کے کافر ہوتے ہوئے اس کا مرثیہ اس لئے لکھا کہ مرثیہ میں مرنے والے کی خوبیوں کا مرنے کے بعد ذکر کیا جاتا ہے اور بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس کا حسن سلوک اس کے بہترین محاسن میں سے تھا، لہذا اس قسم کی خوبیوں کے ساتھ اس کے

(زرقانی علی المواہب ج ا ص۵۱۶)　　　ذکر میں کوئی قباحت نہیں ۔

علامہ زرقانی نے ابن اسحٰقؒ کے حوالہ سے اس مرثیہ کے کچھ اشعار بھی نقل کئے ہیں۔ ان میں سے دو یہ ہیں۔

فلو كان مجد يخلد الدهر واحدا　　　من الناس ابقى مجده اليوم مطعما

اجرت رسول الله منهم فاصبحوا　　　عبيدك ما لبى مهل واحرما

(اگر عظمت کسی شخص کو عمر دوام عطا کر سکتی تو مطعم کی عظمت آج اسے حیات جاوید بخشتی۔ اے مطعم تو نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دشمنوں سے پناہ دی۔ لہذا مسلمان ہمیشہ کے لئے تیرے غلام بن گئے)

مطعم کی وفات کے کچھ ہی عرصے بعد معرکہ بدر پیش آیا۔ میدان بدر میں حق و باطل کی پہلی ٹکر ہوئی۔ سرداران قریش جو فرزندان توحید کو صفحہ ہستی سے مٹانے آئے تھے، ان میں سے ستر مقتول ہوئے اور ستر گرفتار ہو کر سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوئے۔ اس وقت یہ سوال زیر بحث آیا کہ ان کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے؟ حضور نے صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا۔ حضرت عمرؓ کی رائے تھی کہ ان سب کو قتل کر دیا جائے۔ مگر حضرت صدیق اکبرؓ نے مشورہ دیا کہ ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیق اکبرؓ کے مشورہ ہی پر عمل کیا، اور سب اسیران جنگ فدیہ لے کر آزاد کر دیے گئے۔ مگر اس موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے محسن مطعم بن عدی بے اختیار یاد آگئے۔ مطعم کے فرزند حضرت جبیر بن مطعم راوی ہیں کہ حضور نے ارشاد فرمایا :

لو كان المطعم بن عدي حيا ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له ـــ (صحیح البخاری ج۲ ص۵۷۳)

اگر آج مطعم بن عدی زندہ ہوتے اور وہ ان بدکردار لوگوں کی مجھ سے سفارش کرتے تو میں ان کی سفارش قبول کر کے ان کو بغیر فدیہ کے آزاد کر دیتا۔

الغرض محسن کی احسان شناسی اور منت پذیری اسلامی تعلیمات میں اہم درجہ رکھتی ہے خصوصاً ان غیر مسلموں کے احسانات کا قولی و عملی اعتراف جو ان کے ساتھ ہمدردی، رواداری اور شرافت و محبت کا برتاؤ کرتے ہیں اسلامی تعلیمات کا اہم جزو اور سیرۃ طیبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا روشن باب ہے ۔

پنڈت جواہر لال نہرو

محترمہ آصفہ مجیب

بہت سے ایسے لوگ تھے جو خوش نصیبی سے پنڈت جواہر لال کے زیادہ قریب تھے. جیسے ان کے بہت سے دوست احباب، ملنے والے، کام کرنے والے ساتھی وغیرہ۔ اس وجہ سے وہ ان کی سیرت سے زیادہ متاثر اور فیض یاب ہو سکے۔ مگر اس چشمہ کی ضوفشانیاں کچھ یہیں تک محدود نہیں تھیں۔ ہزاروں جو کم مل پاتے، جنھیں کبھی کبھار ان کو دیکھنے اور ملنے کا موقع نصیب ہوتا انھیں بھی ذرا ہی دیر میں جواہر لال کی شخصیت کا کوئی نہ کوئی پہلو ایسا ابھا گر نظر آتا کہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہتے۔ ہر ایک کسی نہ کسی انداز اور ڈھنگ سے فیض اٹھاتا۔

جیسے کہ ایک گاؤں کے آدمی کا واقعہ سنا کہ اس نے آکر پنڈت جی سے درخواست کی کہ "میرا جی چاہتا ہے آپ ایک دن میرے گھر آئیں .... پنڈت جی بڑی خوشی سے راضی ہو گئے۔ اس کے گھر کا پتہ نشان پوچھا، وقت مقرر کیا اور ٹھیک وقت پر اس کے گھر پہنچ گئے۔ ظاہر ہے اس کی خوشی کا کیا ٹھکانا ہوگا۔

دو تین سال ہوئے ہمارے گھر میں کشمیر سے ایک عزیز دوست مع بیوی بچوں کے آکر ٹھہرے، ان کے دس گیارہ سال کے لڑکے نے خود ہی اپنے جی سے پنڈت جی کے نام خط لکھا کہ میرا آپ سے ملنے کو بہت دل چاہتا ہے۔ پورا مضمون بیحد دلچسپ تھا۔ ماں باپ نے دیکھا تو انھیں بڑا تعجب ہوا کہ یہ خیال اسے کیسے آیا اور خوش بھی ہوئے، ماں ہنستی ہوئی میرے پاس آئیں اور خط سنایا طے یہ ہوا کہ خط بہرحال بھیج دینا چاہیئے۔ بچے کی اتنی بڑی خواہش اور اصرار کو کیسے رد کر دیا جائے۔ خط کے تیسرے دن وہ اور اس کا چھوٹا بھائی اور بہن سب

ملنے کے لیے بلائے گئے۔ پنڈت جی اس طرح ان سے ملے کہ بچے نہال نہال ہو گئے۔ تصویریں بھی ان کے ساتھ اتروائیں۔ کیا اس پیار و محبت کی یاد ان کے سینوں سے کبھی محو ہو سکتی ہے۔

اس طرح جیسا موقع ہوتا وہ مائل بہ کرم ہوتے۔ اس میں کوئی کمی نہ کرتے۔ چھوٹے بڑے، امیر غریب کی تخصیص نہیں تھی۔ ایک دل کی روشنی اور سوز و حرارت نے کہاں کہاں دیے جلائے کتنے چراغ روشن کئے جن سے ہر طرف چراغاں نظر آتا تھا۔ جیسے آکاش پر ان گنت تارے چھٹکے ہیں۔ کسی تارے کی چمک دمک زیادہ تیز، کچھ ذرا مدھم مدھم۔

ان کی نوازش و کرم کا ایک نظارہ ایک دفعہ عید کی پارٹی میں دیکھا۔

چار پانچ سال ہوئے ہوں گے، عید پڑی تو بیٹیل مہا ودیالیہ اسکول کے بچوں نے مسلمان بچوں کو عید پارٹی دی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے کچھ طالب علموں اور اساتذہ کو بھی بلایا۔ وزیر اعظم جواہر لال نہرو کو بھی اس میں شرکت کی دعوت دی۔ اتفاق سے اس وقت انھیں کوئی اور کام پڑ گیا۔ انھوں نے اس کا عذر کیا۔ بچوں سے انھیں بےحد پیار تھا، مگر ان دنوں کام کا بوجھ اتنا تھا، ایک ایک لمحہ اتنا قیمتی تھا کہ معذرت کرنے پر مجبور ہو گئے۔

دعوت کے وقت سب مہمان جمع ہو گئے تھے اور چائے اور سویّوں کی ضیافت شروع ہو گئی تھی۔ الگ الگ میزوں کی قطاریں لگی تھیں۔ بچے کھا پی رہے تھے۔ میں بچیوں کی میز کے پاس پلیٹ ہاتھ میں لئے کھڑی تھی۔ اتنے میں سب کی نظریں تعجب اور خوشی سے پھولوں سے آراستہ گیٹ کی طرف اٹھ گئیں۔ پنڈت جی آہستہ آہستہ آ رہے تھے۔ کرتا، چوڑی دار پائجامہ اور واسکٹ پہنے تھے۔ کچھ لوگ استقبال کے لئے جلدی سے آگے بڑھے۔ امید کے خلاف کیسے آ گئے۔ اس کا پتہ نہیں تھا۔ ہلکے سے لطیف تبسم کے ساتھ وہ جدھر بچے تھے چلے آئے۔ جیسے نسیم بہار کا کوئی جاں فزا جھونکا آ گیا، خلوص و محبت کے معطر پھولوں سے دامن بسائے ہوئے خوشی کی ایک لہر ادھر سے ادھر تک دوڑ گئی۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ عید کی خوشی سب کو زیادہ ہو رہی تھی، یا عید دید کی۔ وہ باری باری سب میزوں کے پاس آئے، بچوں سے باتیں ہوئیں

تھوڑی دیر ان کے تفریحی پروگرام میں بھی شریک ہوئے، جامعہ کے بچوں کی قوالی سنی، اس کے بعد چلے گئے۔

دوسرے دن اخبار میں ایک نئے عنوان سے ان کی آمد کی خبر چھپی کہ وزیر اعظم کل بغیر بتلائے بچوں کی عید پارٹی میں چلے گئے، وہاں جانے کا پروگرام نہیں تھا، وقت کی کمی کے باعث پہلے دعوت قبول نہیں کرسکے۔ بعد میں انہیں کام سے چھٹی مل گئی تو فوراً چل پڑے۔ کسی کو معلوم نہیں تھا کہ کہاں گئے ہیں۔ یہاں تک کہ سکیورٹی پولیس کو بھی پتہ نہیں تھا اور شہر میں ان کی ڈھنڈیا مچی تھی۔

یہ بھی ان کے حسن اخلاق کی ایک لطیف کیفیت تھی جو کھینچ لائی، جب وقت کی کمی کا عذر مانع نہیں رہا تو انھیں کون روک سکتا تھا۔ دوسروں کی خوشی کا اتنا خیال اور فکر اسی کو ہوسکتی ہے جو اخلاق کی اس بلندی پر پہنچ جائے جس مقام پر وہ تھے۔

یہی باتیں تھیں جن سے انھوں نے دلوں میں گھر کر لیا تھا۔ سب کی بھلائی سوچنے اور اس کے لئے کام کرنے کی ایسی عادت اور ایسا معمول ہو گیا تھا کہ بیل رواں کی طرح کبھی تھکتے نہیں تھے نہ اکتاتے۔

کبھی کبھی خاص موقعوں پر انتظامی کاموں میں بھی حصہ لیتے دیکھا۔ کوئی کام بگڑتا دیکھتے تو انتظام فوراً اپنے ہاتھ میں لے کر سنبھال لیتے۔

۱۹۴۷ء میں دہلی میں ایشین ریلیشنز کانفرنس ہو رہی تھی۔ بہت بڑا جلسہ تھا۔ ترتیب سے لوگ بٹھلائے گئے۔ ایرانی نمائندے کی تقریر ہو رہی تھی اس وقت گاندھی جی تشریف لائے۔ وہ لمبے لمبے قدم اٹھاتے اسٹیج کی طرف آرہے تھے کئی لوگ ساتھ تھے۔ ان کو دیکھ کر مجمع میں افراتفری پھیل گئی۔ کچھ کھڑے ہوگئے دیکھنے کے شوق میں۔ کرسیاں الگ دھڑا دھڑ ٹوٹنے لگیں، ایک ایک پر لوٹا پڑتا تھا۔ والنٹیر گھوم رہے تھے مگر کچھ ان کے بنائے نہیں بن رہا تھا۔ بے نظمی اور انتشار سا پھیل گیا۔ اس سے جلسہ میں بھی خلل پڑ رہا تھا۔ ایک دم پنڈت جی اسٹیج سے نیچے اتر آئے۔ بگڑے تیوروں کے ساتھ وہ ایک شیر کی طرح مجمع میں پہنچ گئے۔

جلدی جلدی کرسیاں برابر کرنے لگے اور شانے پکڑ پکڑ کر لوگوں کو بٹھانا شروع کیا غصہ میں کچھ کہا بھی، سب سناٹے میں آ گئے اور چپ چاپ اپنی اپنی جگہ پر بیٹھ گئے۔

کام تو خیر ان کے وجود کی برکت سے بنا ہی کرتے تھے چاہے جس طرح کے ہوں۔ مگر کبھی کبھی اپنی کسی شوخ ادا سے بنے بنائے نظام میں پھر پھنڈ ڈال دیتے ہیں بھی انھیں ملکہ حاصل تھا کہ بس سب دیکھتے کے دیکھتے رہ جاتے اور کوئی دم نہیں مار سکتا تھا۔ جیسے کہ جامعہ میں ایک مرتبہ وہ آئے نہ ہوا۔ جامعہ اور جامعہ کے کارکنوں سے انھیں ہمیشہ بڑی دلی عقیدت اور لگاؤ رہا۔ ۱۹۵۰ء میں ڈاکٹر سکارنو جب دہلی آئے پنڈت جی نے شیخ الجامعہ صاحب کو بلایا اور کہا "تم لوگ کیسے بے خبر بیٹھے رہتے ہو ڈاکٹر سکارنو آئے ہوئے ہیں انھیں جامعہ دکھانا چاہیئے، اور تم کچھ نہیں کرتے"

انھوں نے آمادگی سے جواب دیا "جیسا آپ فرمائیں ہم تیار ہیں"

اسی وقت سب انتظامات کروائے۔ دن اور وقت مقرر کیا۔ مگر اپنے آنے کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ نہ بعد میں کوئی اطلاع دی۔ ڈاکٹر سکارنو کے ساتھ خود بھی پہنچ گئے۔ اور پھر مزہ یہ کہ جامعہ والوں نے جس ترتیب اور قاعدے سے انتظام کیا اور جس ڈھنگ سے دکھانا چاہتے تھے اس سے انھیں کوئی سروکار نہیں تھا۔ اپنا جہاں جی چاہے چلے جائیں۔ آگے آگے ہر طرف چلیں ان کے پیچھے پیچھے سب بھاگیں۔ جاڑے تھے اور پانی برس گیا تھا راستہ میں کہیں کیچڑ تھا۔ کہیں گڈھے میں پانی بھر گیا تھا۔ مگر کسی کی کچھ نہ چلی ان کا جہاں جی چاہا گئے۔ خوب گھومے پھرے جیسے چاہا سب دیکھا اور سب کو خوب حیران کیا۔

سچ پوچھئے تو ان کا یہ بے تکلفانہ برتاؤ۔ اس طرح آنا اور گھل مل جانا بہت بڑی نعمت تھی، بڑی بخشش تھی۔ جس سے ان کا دلی تعلق اور خلوص ٹپکتا تھا۔

اس روز ڈاکٹر سکارنو کے اعزاز میں چائے کا انتظام بہت بڑے پیمانہ پر ہوا تھا۔ چائے کے دوران میں انھوں نے شیخ الجامعہ صاحب کو الگ لیجا کر کہا کہ "دیکھو چائے کا جو سامان بچے، یہ واپس نہ جانے پائے بلکہ میں چاہتا ہوں یہ سب بچوں کو کھلادیا جائے" شیخ الجامعہ صاحب نے جواب دیا، بہت اچھا ایسا ہی ہوگا۔ مگر انھیں اطمینان نہیں ہوا۔ شفیق صاحب مرحوم کو پاس بلا کر ان سے بھی

کہا کہ یہ سامان واپس نہ جائے، تم اسے بچوں کے لئے بھجوادو۔ ان سے کہنے کے بعد بھی خلش رہی اور جب تیسری مرتبہ میلے کے جو خاص منتظم آئے تھے ان سے اس کا اقرار لے لیا۔ تب جا کے کہیں چین آیا۔ بچے ان کی عنایت اور فیض سے کس طرح محروم رہ سکتے تھے۔

جامعہ میں ایک مرتبہ تعلیمی میلے میں تشریف لائے تو ایک بچے کے ساتھ جھولا جھولے۔ تصویر اتاری گئی دوبارہ کسی موقع پر جب آئے تو جدھر سے وہ گزر رہے تھے سامنے وہ تصویر لگادی گئی۔ شیخ الجامعہ صاحب نے ادھر اشارہ کیا۔ ذرا سا رک کر اسے دیکھا اور مسکراتے ہوئے آگے بڑھ گئے۔

کئی سال ہوئے اوکھلا نہر پر کچھ لوگوں کے ساتھ تفریح کی غرض سے آئے۔ جامعہ کے بچوں کو خبر ہوگئی شوق میں وہاں پہنچے۔ عام طور سے وہاں جانے کی ممانعت ہوگئی، پولیس نے انھیں بھی روکا۔ پنڈت جی کو کس طرح سن گن مل گئی کہ جامعہ کے کچھ طلبا آنا چاہتے ہیں۔ فوراً حکم دیا کہ "انھیں نہ روکو آنے دو"۔ یہ بات اب تک سب کو یاد ہے۔ ان سب باتوں کی یاد ہی ہمارے لئے ایک قیمتی سرمایہ ہے —— ۱۹۶۰ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کی چالیس سالہ جوبلی منائی جانے والی تھی اس موقع پر شیخ الجامعہ صاحب پنڈت جی کو شرکت کی دعوت دینے گئے۔ طبیعت ان دنوں کچھ ناساز تھی۔ نزلہ کی شکایت تھی، اسی حالت میں ملے۔ پوچھا کتنا وقت لگے گا۔ انھوں نے کہا جتنا آپ آسانی سے دے سکیں۔ سوچ کر فرمایا۔ دو گھنٹے کافی ہوں گے لیکن جب آئے وقت کا کوئی حساب کتاب نہیں تھا۔ بڑی دلچسپی سے منہمک رہے۔ سب کے ساتھ چائے پی، باتیں کیں۔ جامعہ کی فلم دیکھی اور جلسے میں شریک ہوئے۔ کوئی ساڑھے تین گھنٹے صرف کئے۔

وہ ہم میں نہیں رہے۔ وہ پھول جس سے سارے باغ کی زینت تھی۔ اب کہاں!

وہ شرافت تو دل کے ساتھ گئی
لٹ گئی کائنات پھولوں کی

لیکن اپنی شرافت، محبت۔ اخلاق کے جو پھول وہ کھلا گئے ہیں وہ سدا بہار ہیں۔ ان کی مہک کبھی نہیں جائے گی۔ وہ چمن کی جان ہیں۔

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے)

راہِ عمل

مصنفہ : صالحہ عابد حسین

صفحات : ۴۷۷، قیمت : سات روپے پچاس پیسے

مطبوعہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی، ستمبر ۱۹۶۳ء

صالحہ عابد حسین افسانوی ادب کی دنیا میں کافی مشہور ہو چکی ہیں، ان کے افسانوں اور ناولوں نے ادیبوں اور نقادوں سے خراج تحسین وصول کیا ہے، مقصدی ادب کی تخلیق کے سلسلہ میں ان کی ادبی کاوشیں اب کسی تعارف کی محتاج نہیں، ۱۹۲۸ء میں جب ان کی عمر ۱۵ سال تھی، ان کی پہلی کہانی شائع ہوئی، اس وقت سے لے کر اب تک ان کے افسانوں کے چار مجموعے اور "راہِ عمل" سے پہلے ان کے تین ناول "عذرا"، "قطرہ سے گہر ہونے تک" اور "آتش خاموش" شائع ہو چکے ہیں، ڈرامے اور مضامین ان کے علاوہ ہیں، ان تخلیقات میں صداقت اور خلوص ہے، زندگی کی حقیقتوں کی عکاسی اور ان اخلاقی قدروں کی ترجمانی کی کامیاب کوشش ہے جو انسان کو زندہ رہنے اور کچھ کر جانے کا حوصلہ بخشتی ہیں۔

آزادی سے پہلے ہمیں کئی ناول ایسے ملے جو ہندوستانی زندگی کی اس کشمکش سے متعلق تھے جسے جنگ آزادی کہا جاتا تھا، جن میں کسانوں کی زبوں حالی، مزدوروں کی بے بسی اور نچلے متوسط طبقہ کی معاشی و معاشرتی الجھنوں کا حقیقت پسندانہ تجزیہ تھا اور یہ خواب کہ برطانوی سامراج اور جاگیری نظام کے خاتمہ کے ساتھ ہندوستانی عوام کی زندگی میں انقلاب آئے گا اور نئے ہندوستان کی تعمیر ان خطوط پر ہوگی جو قومی اقدار کے حامل ہوں گے، اس قسم کا ناول لکھنے والے اپنے قارئین

لئے عمل کی نئی نئی جولانگاہ پیش کرتے تھے اور ایسے کرداروں کی تخلیق کرتے تھے جو حق پرستی، ایثار و قربانی، اور تیاگ اور ریاضت کی زندہ مثال ہوتے تھے، دوسری طرف ایسے کردار بھی ہوتے تھے جن کے ذریعہ ظلم و ناانصافی، لوٹ کھسوٹ، غبن اور بددیانتی جہالت اور بے حسی کے خلاف نفرت کا جذبہ پیدا ہوتا تھا اور پڑھنے والا یہ سوچتا تھا کہ نئے ہندوستان میں ان سماجی بیماریوں کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوگی، پھر بھی عام طور سے اس دور کے مقصدی ادب لکھنے والوں کی توجہ کا مرکز آزادی کی وہ لڑائی تھی جو غلام ہندوستان بدیسی سامراج کے خلاف لڑ رہا تھا، اس وقت اس کی فکر کم ہوتی تھی کہ آزادی کے حصول کے بعد آزادی کو برقرار رکھنے کا کام کہیں زیادہ مشکل ہوگا، آزادی کی لڑائی کسی لمحہ ختم نہیں ہوتی، غیر ملکی حکومت سے آزاد ہونے کے بعد ان توہمات، فرسودہ خیالات پرانے اور مضر رسم و رواج اور سماجی تعصبات کے خلاف ایک مسلسل جد و جہد کرنی ہوتی ہے جو صدیوں کے جمود اور طویل دور غلامی کی دین ہوتی ہے، سیاسی انقلاب کے بعد سماجی اور معاشی انقلاب کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور اس انقلاب کی راہیں اور منزلیں مسلسل عمل اور جد و جہد کا مطالبہ کرتی ہیں۔

"راہِ عمل" اسی دوسرے دور کا ناول ہے، اس میں ناول نگار نے اپنے گہرے مشاہدے اور سنجیدہ نقطۂ نظر کے سہارے مقصدی افسانہ نگاری کے تمام تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے، ایسے ناول نگار کو کرداروں کے ذریعہ کشمکشِ حیات کے ان پہلوؤں کی پرخلوص ترجمانی کرنی ہوتی ہے جو اس کے ناول کا موضوع ہوتے ہیں، یہ کام ناممکن ہو جائے اگر اسے اپنے موضوع اور اس کی جزئیات کا پورا علم نہ ہو، اس کے پاس گہرے احساس اور سنجیدہ فکر کی دولت نہ ہو، فن کو برتنے کا وہ سلیقہ نہ ہو جس سے کہانی کے پلاٹ میں ربط اور کرداروں کے ارتقا میں منطقی تناسب پیدا ہوتا ہے، صالحہ عابد حسین کے یہاں ہمیں بڑی حد تک یہ چیزیں ملتی ہیں، انھوں نے حبیب میاں اور صفیہ بیگم کے توسط سے ہمیں آزاد ہندوستان کی تعمیر و ترقی کی راہ دکھائی ہے، انویم اور ندیم دو نوجوان ہیں جو ملک و قوم کی خدمت کا جذبہ رکھتے ہیں، انویم کی شخصیت میں ٹھہراؤ ہے، نرم روی ہے اور ایک کشش ہے جو دوسروں پر اپنا سحر کارانہ اثر

ڈالتی ہے، ندیم میں جوش ہے، جوانی کی پرشعور امنگیں ہیں اور جذبۂ نیت ہے، دونوں کے کام کرنے کا طریقۂ قدرے مختلف ہے لیکن مقصد ایک ہے، ندیم اپنی طبیعت کی وجہ سے چونکہ نتائج کا طلب گار ہوتا ہے اس لئے اس کے یہاں، وہ استقلال اور چوٹ کھا کر بھی اپنی راہ پر چلتے رہنے کا وہ عزم نہیں ملتا جو انور کے یہاں ہے۔ ایسے نوجوان ہمارے سماج کے جیتے جاگتے کردار ہیں، گیتا اور خالدہ، حالات اور اشخاص سے جلد متاثر ہو جانے والی لڑکیاں ہیں، خالدہ کی شخصیت میں کم اور گیتا کی شخصیت میں یہ خصوصیت زیادہ نمایاں ہے اور خالدہ کے بارے میں بھی ہم یہ بات قطعیت سے نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ اسے ایک ہی طرح کا ماحول ملا اور گیتا کی طرح اسے بمبئی جیسا دل کی دنیا میں ہلچل پیدا کر دینے والا رنگین شہر دیکھنے کا موقع نصیب نہیں ہوا، ساجو گاؤں کی ایک اَن پڑھ اور سیدھی سادی عورت ہے، لیکن سوشل ورک کا سایہ پڑتے ہی اس کی صلاحیتیں ابھر آتی ہیں، ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کو ساجو کا کردار اجنبی معلوم ہو لیکن میرا خیال ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ اس کے کردار کا ارتقاء حقیقی اور منطقی ہے اور ناول نگار کی تخلیق کا روشن پہلو، سکینہ کی خاموش شخصیت ان بے زبان عورتوں کی نمائندگی کرتی ہے جو ماں باپ کے فرسودہ خیالات، سماج اور رسم ورواج کی بندھنوں میں جکڑی ہوتی ہیں اور حرف مدعا زبان پر نہیں لاتیں اور اسی عالم میں زندہ درگور ہو جاتی ہیں، لیکن صالحہ عابد حسین نے سکینہ کی زندگی میں بھی لہریں پیدا کی ہیں، سولہ سترہ سال کی "بے کیف، سنسان، اجاڑ، بے رنگ زندگی" کے بعد خالدہ کو جب دل کا روگ لگا تو وہ بے چین ہوگئیں اور انھوں نے خالدہ کے والد صدیق حسن سے جوان کے چچا زاد بھائی تھے اور جھیں وہ اپنے شعور کی پہلی منزل ہی سے پوجتی آئی تھیں، یہ کہہ دیا کہ جو ظلم ان کے ساتھ ہو چکا ہے وہ اپنی بھتیجی کے ساتھ نہیں ہونے دیں گی، یہ بات انھوں نے جس سلیقہ اور دردمندی کے ساتھ جتائی اس نے صدیق حسن کی آنکھیں کھول دیں اور اس کا جو خوشگوار انجام ہوا اس کے پیش نظر" راہِ عمل" کے بعض ناقدین کی یہ رائے کہ صالحہ عابد حسین نے کردار نگاری کے سلسلہ میں" ارتقاء کی منزلیں خط مستقیم کے ذریعہ ظاہر کی ہیں، لہروں کے ذریعہ نہیں" کوئی جچی تلی رائے نہیں معلوم ہوتی۔ ٹھاکر سوہن سنگھ اور ابن میاں اگلے وقتوں کے لوگ ہیں،

مذہب اگرچہ ان کا مختلف ہے لیکن آپس میں محبت اور اتفاق ہے، دونوں کے خیالات ایک ہیں اور ایک سماجی نظام کے ترجمان ہیں جس کے وہ پروردہ ہیں۔

"کہئے ٹھاکر صاحب خیریت؟ کیا حال چال ہیں؟"

"ارے ابن میاں کیا حال پوچھتے ہو، دن پورے کر رہے ہیں اب تو، ہم لوگوں کا زمانہ اب ختم ہو چکا بھائی۔"

"کہتے تو سچ ہو دوست، اس کل یگ میں جینا کچھ اچھا نہیں لگتا، دنیا ہی بدل گئی دس برس میں۔ کسان لاکھ کا بچہ بن گیا۔ زمیندار چمار سے بدتر ہو گیا، ساہوکار کو کوئی دو ٹکے کو نہیں پوچھتا اور مزدور کے راج کے چرچے سننے میں آتے ہیں، ہم تو انگشت بدنداں زمانہ کی نیرنگی دیکھا کرتے ہیں، کیا تھا کیا ہو گیا۔"

"بھائی جان یہ جو آپ کی قومی حکومت آئی ہے نا، اس نے ہم لوگوں کا بیڑا غرق کر دیا۔ ہائے انگریز کیا شریف پرور حاکم تھا۔ چھوٹے، بڑے، شریف، رذیل کو پرکھنے والا، وہ کیا گیا ہم پر تو آسمان ٹوٹ پڑا، ریاستیں ہضم، تعلقے ختم، زمینداریاں چٹ کر لی گئیں، شریفوں کو گرایا، کمینوں کو سر چڑھایا، غلام آقا بن گئے، آقا فقیر ہو گئے ——— بے حیا ہیں کہ مرتے بھی نہیں ——"

ظاہر ہے کہ ان بزرگوں کو کملا نگر کی تعمیر تو ایک آنکھ نہیں بھا سکتی تھی، کملا نگر جس طرح 'قدیم' اور 'جدید' کی باہمی آویزش اور عبوری دور کی یقین اور بے یقینی کی کشمکش کی جولانگاہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے اس کی وجہ سے یہ گاؤں خود ایک کردار بن گیا ہے، نئے ہندوستان کی جدوجہد کا ایک نمونہ جو متحرک اور زندہ ہے اور کس قدر حقیقت سے قریب۔

ناول کا کینوس پھیلا ہوا ہوتا ہے، اس میں کسی وحدت تاثر کی تلاش نہیں کرنی چاہیئے۔ ہاں یہ ضرور دیکھنا چاہیئے کہ کہانی کے ڈھانچے میں ربط اور تناسب ہے یا نہیں۔ ناول کی جان اس کے کردار ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ کردار اسی سماج اور اسی تہذیب سے متعلق ہوتے ہیں جو ناول نگار کا اپنا سماج اور تہذیب ہوتی ہے، اس لئے اردو کے ناولوں میں وہ باتیں نہیں ڈھونڈنی چاہیئے جو مغربی ناولوں میں ہوتی ہے، ہمارے نقاد مغربی فن تنقید کی تقلید میں وہی اصطلاحیں، وہی ترکیبیں اور وہی

طرزِ ادا اور تجزیے کا وہی طریقہ استعمال کرتے ہیں جو وہاں برتا جاتا ہے، افسوس یہ ہے کہ یہ تقلید بے لچک اور جامد ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے ہمارے ناول نگاروں کے ساتھ انصاف نہیں ہو پاتا۔ نقالی میں ہم مبہم باتیں بھی کہہ جاتے ہیں، جو شاید نقاد خود نہیں سمجھتا اور مصنف تو کسی طرح سمجھ نہیں پاتا، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ تنقید تخلیقی نہیں بن پاتی اور مصنف کے لیے بہت کم مفید ہوتی ہے۔

'راہِ عمل' کا جائزہ لیتے ہوئے صالحہ عابد حسین کے متعلق ایک نقاد لکھتے ہیں: "وہ ناول کے ارتقار اس کے نشیب و فراز اور اس کی موجودہ منزل سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں، انھوں نے باطن میں اترنے اور لاشعور کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی، ان کی محبت میں وہ گرمی نہیں ہے جو مرد و عورت کے فطری میلانات کا لازمی نتیجہ ہے، اس پر روحانیت اور تقدس کا سایہ ہے۔" نقاد نے یہ نہیں واضح کیا کہ مصنفہ کو کس کے باطن میں اترنا اور کس کے لاشعور کو سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے تھا، پھر وہ "محبت کی گرمی" کی کتنی آنچ چاہتے تھے، مرد اور عورت کے فطری میلانات ابدی حقیقت ہیں، ان میلانات کی تہذیب بھی کی جاتی ہے، ایک جگہ وہ خود گیتا کو "ہندوستانی عورتوں کے لیے بہترین مثال" قرار دیتے ہیں لیکن اسی مضمون میں دوسری جگہ "محبت کی گرمی" میں کمی محسوس کرتے ہیں، گیتا نے ندیم سے محبت کی،

"ندیم تمھاری دوستی کی یاد تو میری سب سے بڑی دولت اور مسرت ہے ....."

"..... مگر آہ — ندیم — تم سے الگ ہو کر — مجھے کیا ہو گیا ہے، اب وہ حوصلہ، وہ لگن، وہ ذوق و شوق، وہ امنگ کیا ہوئی۔"

" لوگوں کو میری اور ندیم کی دوستی آخر کیوں اتنی بری لگی؟ میں اوریم سے، شرابی سے اور دس اور لوگوں سے بھی تو ملتی تھی، اس پر کسی کو اعتراض نہ تھا .... آہ کتنی تنگ نظر اور بدگمان ہے یہ دنیا — یہاں زندہ رہنے کو جی نہیں چاہتا —"

"مگر ندیم! ندیم — تمھاری خاطر جی چاہتا ہے کہ زندہ رہا جائے مگر؟"

"مجھے کیوں رہ رہ کر ندیم کا خیال آتا ہے، ہر بات پر وہی کیوں یاد آتے ہیں۔"

کیا گیتا کے ان جملوں میں محبت کی گرمی کی کمی ہے؟ خالدہ نے ندیم سے محبت کی اور اس کی جان پر بن آئی، سکینہ نے صدیق حسن کو اپنے من مندر کا دیوتا بنایا اور برسوں چپکے چپکے اسے پوجتی رہی،

ان محبتوں میں عورت اور مرد کے فطری میلانات بھی ہیں اور ایک خاص تہذیب میں ان میلانات کو برتنے کا جو طریقہ ہے اس کی پوری اور دلآویز ترجمانی بھی، ہوسکتا ہے کہ کبھی ہماری تہذیب میں بھی وہ موڑ آئے جب محبت کرنے کے سلیقے کا معیار اتنا بدل جائے کہ ہندوستان کی اکثریت کا وہی معیار ہو جائے، اُس وقت جو ناول لکھے جائیں گے ان میں اس دور کی حقیقت کی عکاسی ہوگی۔

ناول کا پلاٹ اور اس کے کرداروں کی بنیاد وہ مشاہدہ ہوتا ہے جو ناول نگار احساسات کی پوری شدت سے کرتا ہے، "راہِ عمل" کی کہانی اور اس کے افراد بھی مشاہدہ کا نتیجہ ہیں، مشاہدہ جتنا عمیق ہوگا مکالموں میں اتنی ہی بلاغت اور اشاریت ہوگی، مجھے بعض مکالمے طویل محسوس ہوئے اور کئی جگہ اکتاہٹ محسوس ہوئی، مجھے یہ بھی محسوس ہوا کہ خود مصنفہ نے بعض موقعوں پر اس طوالت اور اس سے پیدا ہونے والی اکتاہٹ کو محسوس کیا ہے، لیکن چونکہ ان کو زبان و بیان پر قدرت ہے اس لئے اس اکتاہٹ میں قدرے کمی ہوگئی ہے، پھر بھی زبان و بیان کے سہارے مکالموں کی یکسانیت کو کم کرنا اچھے فن کار کے شایانِ شان نہیں، بعض جگہ کوئی مصرع یا شعر غیر ضروری طور پر یوں لکھ دیا گیا ہے کہ "آورد" کا احساس ہوتا ہے، ان مصرعوں یا اشعار کے بغیر بھی بیان کی روانی اور تاثر باقی رہتا ہے۔ بعض لوگ اس قسم کے مکالموں کو تبلیغی انداز بیان کہیں گے۔

(ضیاء الحسن فاروقی) ۱۸۷۹۷۵

ترکی

مولفہ: ڈاکٹر اکمل ایوبی

ناشر: ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونی ورسٹی۔ علی گڑھ

ترکی کے معاملات سے ہندوستانی مسلمانوں نے ہمیشہ گہری دلچسپی کا اظہار کیا ہے اور اس کی سالمیت اور ترقی کے لئے اپنے مقدور بھر کوشش بھی کی ہے، مگر اردو میں کوئی ایسی کتاب نہیں تھی، جس میں وہاں کے سیاسی، سماجی اور ادبی حالات اِس وقت تک کے تفصیل سے بیان کئے گئے ہوں۔ جدید ترکی کی

مشہور ادیب اور انقلاب ترکی کی ممتاز مجاہد خالدہ ادیب خانم نے جامعہ ملیہ کی دعوت پر جنوری ۱۹۳۵ء میں ترکی کے سیاسی، سماجی اور تمدنی و ادبی حالات پر لکچر دئے تھے جن کا اردو ترجمہ "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" کے نام سے اسی سال شائع ہوا تھا۔ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی، مگر اب نایاب ہے، اس کے علاوہ اتاترک کے بعد ترکی میں بہت سی تبدیلیاں ہوئیں اس لئے ایک ایسی کتاب کی شدید ضرورت تھی، جس سے جدید ترکی کے حالات تفصیل سے معلوم ہوسکیں۔ علی گڑھ یونیورسٹی کے ادارۂ علوم اسلامیہ نے زیر تبصرہ کتاب شائع کرکے اس کمی کو پورا کردیا ہے۔

یہ کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے، جن کے عنوانات حسب ذیل ہیں :-

(۱) ملک اور باشندے (۲) عثمانی سلطنت کا قیام اور عروج (۳) عثمانی سلطنت کا انحطاط اور زوال (۴) عہد تنظیمات اور دستوری حکومت (۵) کمال اتاترک اور قیام جمہوریہ (۶) عصمت انونو اور حزب مخالف (۷) اقتصادی اور معاشی حالت (۸) تہذیب اور ادب۔

آخر میں ان کتابوں کی طویل فہرست دی گئی ہے، جن کی مدد سے یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ اس فہرست میں بہت بڑی تعداد ترکی کتابوں کی بھی ہے، فاضل مولف نے کوئی ڈیڑھ سال ترکی میں قیام کرکے ترکی زبان و ادب کا مطالعہ اور وہاں کے حالات کا بچشم خود مشاہدہ کیا ہے، اس لئے اس کتاب کے مستند ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ کتاب ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی ہے اور اس میں ۱۹۵۱ء تک کے حالات شامل ہیں۔ اس موضوع پر اردو میں اس سے بہتر کتاب نہیں ہے، لیکن زبان اور طرز بیان کہیں کہیں بہت زیادہ کھٹکتا ہے، مثلاً انگریزی میں مرجع سے پہلے ضمیر کو جائز سمجھا جاتا ہے، مگر اردو میں اسے صحیح نہیں سمجھا جاتا اس کتاب میں بڑی کثرت کے ساتھ انگریزی کے اس طرز کی تقلید کی گئی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

"اپنی سلطنت کو برقرار رکھنے کے لئے عثمانی سلاطین اصلاحات کی طرف متوجہ ہوئے۔" (ص ۱۱۳)

"اپنے تناسب کے اعتبار سے سلطنت کی تمام قوموں کے نمائندے شریک ہوں۔" (ص ۱۲۷)

"اپنے انھیں خیالات کی نشر و اشاعت کے لئے انھوں نے پیرس سے ایک اخبار "مشورت" نامی جاری کیا۔" (ص ۱۴۵)

ان تمام جملوں میں خط کشیدہ الفاظ کی ترتیب غلط ہے، مقدم کو موخر کردیا گیا ہے۔

ایک اور عبارت ملاحظہ ہو:

"دنیا میں چند ہی ملک ایسے ہیں جہاں مختلف قسم کی آب و ہوا اور مختلف ساخت کی چٹانیں پائی جاتی ہیں۔ ترکی جمہوریہ بھی ان ہی چند ملکوں میں سے ایک ہے۔" (ص ۳)

اس میں خواہ مخواہ کی طوالت ہے، اسی مفہوم کو یوں بیان کیا جا سکتا تھا:

"ترکی جمہوریہ ان چند ممالک میں سے ہے، جہاں مختلف قسم کی آب و ہوا اور مختلف ساخت کی چٹانیں پائی جاتی ہیں۔"

کہیں کہیں زبان کی غلطیاں بھی نظر آتی ہیں مثلاً "متناسب" (ص ۱) مساوی کے معنی میں "لاپرواہ" (ص ۱۱۷) بے پرواہ کی جگہ، "آزادی طباعت" (ص ۱۳۰) کے بجائے آزادی اشاعت یا آزادئ تحریر، "جو" (ص ۲۴۷) مونث نہیں مذکر ہے، "مذہب سے تجاہل برتنے لگے" (ص ۲۷۴) کے بجائے مذہب سے غفلت برتنے لگے، انگریزی کے لفظ "پاپولر" (POPULAR) کا ترجمہ عامیانہ اور بازاری (ص ۳۰۷) کیا گیا ہے، جو بالکل ہی غلط اور نامناسب ہے۔

زبان اور اسلوب کی ان معمولی خامیوں کی وجہ سے کتاب کی اہمیت اور اس کی افادیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، مگر ان کی طرف خاص طور سے اس لیے توجہ دلائی گئی ہے کہ آج کل صحت زبان کا قطعی لحاظ نہیں کیا جاتا اور زبان و بیان کا معیار بڑی تیزی سے گر رہا ہے، اگر مسلم یونیورسٹی کے اساتذہ بھی اس کا خیال نہیں رکھیں گے تو پھر کس سے توقع کی جا سکتی ہے۔

عراق   مولفہ: ڈاکٹر محمود الحق

یہ کتاب بھی ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع ہوئی ہے۔ ادارہ کے ڈائرکٹر جناب ڈاکٹر عبد العلیم صاحب نے پیش لفظ میں لکھا ہے کہ "عراق کے جغرافیائی، تاریخی،

سیاسی اور ثقافتی حالات سے متعلق یہ مختصر کتاب اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہے کہ مغربی ایشیا کے بارے میں صحیح معلومات فراہم کی جائیں۔۔۔ اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ عراق کی زندگی کے ہر پہلو پر ضروری معلومات یک جا کر دی جائیں۔" اس کتاب میں عراق کی قدیم تاریخ اور نئے حالات بیان کئے گئے ہیں اور نئے عراق کے نظام حکومت، سیاسی، اقتصادی سماجی اور تہذیبی حالات سے بحث کی گئی ہے۔ "اختتامیہ" میں ۸ فروری ۱۹۶۳ء کے انقلاب پر بھی جس میں جنرل عبدالکریم قاسم کی حکومت کا تختہ الٹ دیا گیا اور کرنل عبدالسلام محمد عارف برسر اقتدار آئے، مختصراً روشنی ڈالی گئی ہے۔

میرے خیال میں جدید عراق پر اردو میں سرے سے کوئی کتاب نہیں تھی، اس لئے "ترکی" (مولفہ ڈاکٹر اکمل ایوبی) کی طرح یہ کتاب بھی اردو سرمایہ میں ایک قیمتی اضافہ ہے۔ امید ہے کہ ادارۂ علوم اسلامیہ (علی گڑھ) اپنے پروگرام کے مطابق مغربی ایشیا کے دوسرے ملکوں پر بھی اسی طرح کتابیں لکھوا کر شائع کرے گا۔

ترکی پر تبصرہ کرتے ہوئے زبان و بیان کی بعض معمولی خامیوں کی طرف اشارے کئے گئے ہیں۔ اس کتاب میں اس طرح کی خامیاں بہت کم نظر آئیں، مثلاً صفحہ ۱۲۰ پر ہے، "یہ تقسیم قومی یک جہتی کے نشو و ارتقا میں کافی حد تک مانع ثابت ہوئی۔" مانع کے بجائے رکاوٹ ہونا چاہیئے۔ صفحہ ۱۲۱ پر ہے: "جنوبی عراق میں بڑی بڑی قطعات آراضی پر" قطعات مذکر ہے۔ البتہ ایک غلطی "لیلۃ القدر کی رات" جیسی ہے۔ صفحہ ۲۴۶ پر ایک جملہ ہے:

"اس طرح جنرل قاسم کے چار سالہ دورِ حکومت کا زمانہ ختم ہوا۔"

ادارے کے فاضل ڈائرکٹر کے پیش لفظ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایسی کتابیں لکھوانی چاہتے ہیں جن میں عام فہم زبان اور آسان انداز میں بحث کی گئی ہو، لیکن زیر تبصرہ کتاب میں "ارتکاز" (صفحہ ۱۲۱) اور معاہدۂ تحالف" (۱۴۰) جیسے مشکل لفظ نظر آتے ہیں ڈاکٹر معید العلیم صاحب اگر ان کتابوں کے مسودوں پر ایک نظر ڈال لیتے تو یقین ہے کہ یہ

معمولی معمولی خامیاں دور ہوگئی ہوتیں۔

یہ دونوں کتابیں —— ترکی، عراق —— ٹائپ میں بہت خوب صورت شائع ہوئی ہیں، دونوں کے ساتھ رنگین نقشے بھی شامل ہیں اور آخر میں کتابیات کی طویل فہرست ہے۔ اشاریے بھی شامل کر دیے جاتے تو اچھا تھا۔ سائز ۲۲×۱۸ ہے اور پہلی کتاب کے ۴۴۳ صفحات اور دوسری کتاب کے ۲۵۸ صفحات ہیں۔ قیمت کسی پر درج نہیں ہے

یادِ ایام (حصہ اول و حصہ دوم)

مصنفہ: نواب ڈاکٹر سر حافظ محمد سعید خاں صاحب آف چھتاری

سائز ۲۶×۱۸، حجم حصہ اول ۲۸۶ صفحات، قیمت: چار روپے غیر مجلد۔ تاریخ طباعت درج نہیں ہے، تاریخ پیش لفظ، جنوری ۱۹۴۹ء۔ حصہ دوم حجم ۱۹۲ صفحات، مجلد، قیمت درج نہیں اور نہ تاریخ طباعت درج ہے۔ مصنف سے کتاب طلب کی جا سکتی ہے۔

زیرِ تبصرہ کتاب جناب نواب چھتاری صاحب کی خود نوشت سوانح حیات ہے، پہلے حصہ میں ۱۹۲۹ء کے آخر تک کے حالات درج ہیں اور دوسرے حصے میں سول نافرمانی ۱۹۳۰ء سے حالات شروع ہوتے ہیں اور غالباً ۱۹۳۴ء کے آخر تک کے بیان ہوئے ہیں۔

نواب صاحب کا جس سیاست سے تعلق رہا ہے اس سے کسی کو اختلاف ہو یا اتفاق، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کا تعلق ملک کے اُس دور سے رہا ہے، جو تاریخ آزادی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور نواب صاحب بہت ہی اہم عہدوں پر فائز رہے ہیں۔ جس کی وجہ سے وہ ایسے امور سے واقف ہوں گے، جنھیں ہندوستان کے بہت کم لوگ جانتے ہوں گے اور جو لوگ جانتے تھے، غالباً ان میں سے اب کوئی بیان کرنے کے لیے دنیا میں باقی نہیں رہا۔ اس لحاظ سے یہ کتاب بہت اہم ہے لیکن ہندوستان کی تاریخ آزادی کا جو سب سے اہم دور ہے وہ ابھی بیان نہیں ہوا ہے۔ کتاب سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیا موصوف نے اب تک کے حالات لکھ لیے ہیں یا لکھ رہے ہیں اور تیسرا حصہ کب تک شائع ہوگا۔ بہر حال یہ کہانی بڑی اہم ہے اور یہ خواہش بے جا نہیں کہ اسے مکمل ہونا چاہیے اور جلد سے جلد

شائع ہونا چاہیئے۔

کتاب پڑھتے وقت مجھے محسوس ہوا کہ حالات جس تفصیل کے متقاضی تھے، اس تفصیل سے نہیں لکھے گئے ہیں، شاید ایسا قصداً کیا گیا ہے، دوسری کمی مجھے یہ محسوس ہوئی کہ تاریخ کے ساتھ ہر جگہ سنہ کا ذکر نہیں ہے، چونکہ یہ حالات بعد میں لکھے گئے ہیں اس لئے کہیں کہیں ضمناً بعد کے واقعات کا بھی ذکر آگیا ہے، مثلاً دوسرا حصہ سنہ ۱۹۳۰ء کی سول نافرمانی سے شروع ہوتا ہے، مگر بالکل شروع میں ۴ نومبر سنہ ۴۷ء کے واقعہ کا ذکر ہے، جبکہ موصوف حیدرآباد سے مستعفی ہو کر علی گڑھ واپس تشریف لائے تھے، اس کی وجہ سے کبھی کبھی زمانہ کے تعین میں بڑی دقت پیش آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں یقین کے ساتھ نہیں بتا سکا ہوں کہ دوسرے حصے میں کس زمانے تک کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ امید ہے کہ اگلے حصے کی ترتیب کے وقت اس گذارش کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

غفور میاں

از تخلّص بھوپالی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۱۶۱ صفحات، قیمت مجلد دو روپے پچھتر نئے پیسے تاریخ اشاعت مئی سنہ ۶۴ء۔ ناشر: برج بھون پبلکیشنز جہانگیرآباد۔ بھوپال۔

آزاد ہندوستان نے اردو کے جو مزاحیہ نگار پیدا کئے ہیں، ان میں سے ایک تخلّص بھوپالی بھی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب سے قبل موصوف کی کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ موصوف کا طنز بہت تیکھا اور مزاح بہت کامیاب ہوتا ہے، مگر ان کے قلم پر بھوپال کے مخصوص حالات و مسائل، وہاں کے مقامی محاورے اور روزمرہ کا اس قدر غلبہ ہے کہ جو لوگ ان سے اچھی طرح واقف نہیں وہ پورا لطف اٹھانے سے قاصر ہوں گے۔ موصوف کے طنز و مزاح کا بڑا مقصد سماج کی اصلاح ہے، مگر شاید بھوپال کی مقامی سیاست سے ــــــ ممکن ہے ملکی سیاست سے بھی ــــــ تخلّص صاحب خوش اور مطمئن نہیں ہیں، اس لئے ان کا حملہ سیاست پر بھرپور ہوتا ہے۔

کتاب کے شروع میں مصنف نے غفور میاں کا حسبِ ذیل الفاظ میں تعارف کرایا ہے :-

" غفور میاں جو سرزمین بھوپال کے ایک مخصوص طبقہ کی نمائندگی کرتے ہیں . . غفور میاں خود اپنی جگہ پر ایک ایسا جیتا جاگتا کردار ہے جو اس سرزمین پر دو سو سال سے پیدا ہوتا چلا آرہا ہے . . . غفور میاں ایک خود رو کردار ہے . یہ کسی اہل قلم کا رہینِ منت ہے نہ کسی کے دماغ کی اختراع ہے . غفور میاں کے وجود نے اس سرزمین کو ہمیشہ زعفران زار بنائے رکھا . گلیوں، سڑکوں، ہوٹلوں اور دیوان خانوں کے ہلکے بھاری قہقہے غفور میاں کی باغ و بہار فطرت کے رہینِ منت ہیں . . . غفور میاں نہ تو جوکر ہیں نہ بھانڈ بلکہ سیدھے سادے خاں صاحب ہیں جنھیں الحمد اللہ ابھی تک نئی روشنی کی ہوا تک نہیں لگی . . . غفور میاں کو بھوپال اور بھوپالیات سے اندھا دھند عقیدت ہے . . . اپنے بزرگوں کے ٹھاٹ باٹ، ان کے کارنامے، بھوپال کی دو سو سالہ آنکھوں دیکھی تاریخ بیان کرنا یہ کل تمام باتیں گویا غفور میاں کے روزمرہ میں شامل ہیں ۔"

اس کتاب میں چھوٹے چھوٹے ۱۸ مضامین شامل ہیں جو روزمرہ زندگی کے مختلف پہلوؤں — سیاسی، سماجی اور مذہبی — سے تعلق رکھتے ہیں اور غفور میاں ہر میدان میں سب کو ہنستے ہنساتے نظر آتے ہیں اور جہاں موقع ملتا ہے چوٹ کرنے سے نہیں چوکتے ۔ (عبد اللطیف اعظمی)

کوائف جامعہ

جواہر لال نہرو انعام

مئی کے جامعہ میں پنڈت جواہر لال نہرو کے تعزیتی جلسے کی روداد میں ہم نے لکھا تھا کہ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے اعلان کیا ہے کہ "پنڈت جی کے نام پر ایک ہزار کا انعام اس طالب علم کو دیا جائے گا جس میں زیادہ سے زیادہ وہ خصوصیات موجود ہوں جو پنڈت جی کو عزیز تھیں۔ اس انعام کی تفصیلات اور مقابلے کے قواعد وضوابط ذیل میں شائع کیے جاتے ہیں:

۱۔ اس انعام کے شروع کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جن ذہنی اور سماجی اوصاف کی وجہ سے پنڈت جواہر لال نہرو کی شخصیت ممتاز تھی ان پر توجہ کی جائے اور جامعہ ملیہ کے کارکنوں اور طالب علموں کو اس کی ترغیب دی جائے کہ وہ یہ اوصاف اپنے اندر پیدا کریں اور اسے اپنا تعلیمی آدرش بنائیں۔

۲۔ جامعہ کے تمام طالب علم جو اس سال تعلیم پا رہے ہیں یا جو جامعہ کے ۱۹۶۳ء۔یا ۱۹۶۴ء کے امتحانوں میں باقاعدہ یا نجی امیدوار کی حیثیت سے شریک ہوئے ہیں وہ ۱۹۶۴،۶۵ء کے تعلیمی سال میں ہونے والے اس انعام کے مقابلہ میں شریک ہو سکیں گے۔

۳۔ یہ انعام ایک ہزار روپے کا ہے، اور اس کا فیصلہ کہ یہ انعام کس کو دیا جائے ایک کمیٹی کرے گی جسے وائس چانسلر کی سفارش پر جامعہ کی مجلس تعلیمی مقرر کرے گی۔

۴۔ انعام انٹرویو اور تحریری جانچ کے بعد دیا جائے گا۔ جن امیدواروں کو انٹرویو میں پچاس فیصدی سے کم نمبر ملیں گے وہ تحریری جانچ میں شریک ہونے کے مستحق نہیں ہوں گے۔ آخری انتخاب ان پانچ امیدواروں کو انٹرویو کر کے کیا جائے گا جنھیں سب سے زیادہ نمبر ملے ہوں۔

۵۔ امیدواروں کی صلاحیت اور استعداد کی جانچ مندرجہ ذیل امور کے پیش نظر کی جائے گی۔

الف ۔ ہندوستان اور دنیا کے حالات سے متعلق امیدوار کی معلومات کتنی ہے اور وہ کہاں تک انھیں سمجھتا ہے۔

ب ۔ سائنس، آرٹ اور تہذیب کے مسائل سے اسے کتنی دلچسپی ہے۔

ج ۔ ہندوستان کے شہری ہونے کی حیثیت سے اس پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان کے بارے میں اس کا انداز فکر کیا ہے۔

د ۔ رکھ رکھاؤ، طور طریقے اور وہ اوصاف جو پسندیدہ اور سماجی لحاظ سے موثر شخصیت کی نشانی ہیں، امیدوار میں کہاں تک پائے جاتے ہیں۔

ہ ۔ ان اوصاف اور فطری میلانات کی ترقی کے کیا امکانات ہیں جو امیدوار کی شخصیت میں مقابلے کے وقت نظر آتے ہیں۔

۶ ۔ جامعہ ملیہ کے استادوں سے یہ توقع کی جائے گی کہ وہ ان طلباء کی مدد کریں اور انھیں مشورہ دیں جو اس انعام کے مقابلے میں شرکت کی خواہش رکھتے ہیں۔ مگر کسی طالب علم کے ساتھ اس بنیاد پر کہ وہ اس مقابلے میں شریک ہو رہا ہے ان ذمہ داریوں کے سلسلہ میں جن کا تعلق نصاب تعلیم کے مطابق حاضری، مطالعہ اور تفویضی کام سے ہے کوئی رعایت نہیں کی جائے گی۔

۷ ۔ عام طور سے انٹرویو کا سلسلہ اکتوبر کے پہلے ہفتہ سے شروع ہو جائے گا اور انعام ۱۴ نومبر کو دیا جائے گا۔

فیصلہ کرنے والے یہ دیکھیں گے کہ مقابلہ میں شریک ہونے والے کیا واقعی شرافت، فیاضی اور انصاف کی قدروں کو مانتے ہیں جن کی خدمت جواہر لال کی زندگی کا نصب العین تھا اور کیا ان کی شخصیت اور خیالات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے۔ وہ یہ بھی جاننا چاہیں گے کہ کیا امیدواروں کو اس کا شوق ہے کہ ان کی معلومات وسیع ہوں اور ان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ہر طرح کے شخص سے، ان چیزوں سے متعلق، جن سے انھیں دلچسپی ہے مثلاً سیاست، سائنس، تاریخ، معاشیات، تعلیم، ادب، سماجی اصلاح، آرٹ، صنعت وحرفت اور درخت پھول وغیرہ کے بارے میں اعتماد کے ساتھ اس طرح گفتگو کر سکیں کہ ان کی بات فیصلہ کرنے والوں کی

سمجھ میں آجائے اور وہ امیدواروں کے علم سے بھی متاثر ہوں۔

ظاہر ہے کہ امیدواروں کو ہر چیز کا علم نہیں ہوگا۔ فیصلہ کرنے والے صرف یہ نہیں دیکھیں گے کہ وہ کتنا جانتے ہیں بلکہ اس کا اندازہ بھی لگائیں گے کہ ان کو اپنی معلومات بڑھانے کا شوق ہے، اس طرح ۱۲ سال کے طالب علم کے لئے بھی انعام حاصل کرنے کا اتنا ہی موقع ہے جتنا ۲۵ سال کے ایک طالب علم کے لئے۔

جامعہ کے جو طالب علم (بہ مطابق قاعدہ نمبر ۲) اس مقابلے میں شرکت کرنی چاہتے ہیں، براہِ کرم دفتر مسجل سے جلد از جلد داخلہ فارم لے لیں اور اس کی خانہ پری کرکے بھیج دیں۔

پیامِ تعلیم کا دوبارہ اجراء

آٹھ سال کے وقفے کے بعد، "پیامِ تعلیم" دوبارہ جاری کیا گیا ہے۔ کسی زمانے میں "پیامِ تعلیم" بچوں کا مقبول ترین ماہنامہ تھا، ۱۹۲۶ء میں جاری ہوا تھا، کوئی ۲۲ سال تک پابندی کے ساتھ شائع ہوتا رہا، مگر ۱۹۴۷ء کے ہنگامے میں بند ہو گیا، ۱۹۴۹ء میں دوبارہ جاری ہوا، مگر بدلے ہوئے حالات میں زیادہ عرصے تک جاری نہ رہ سکا اور ۱۹۵۶ء میں بند ہو گیا۔ امسال اگست میں پھر جاری کیا گیا ہے اور اس کے اڈیٹر محمد حسین حسّان صاحب مقرر ہوئے ہیں، جن کی ادارت میں اس نے بڑی مقبولیت حاصل کی تھی، حسین حسّان صاحب بچوں کی متعدد کتابوں کے مصنف ہیں اور انھیں آسان زبان اور سہل انداز میں لکھنے کا بہت طویل تجربہ ہے، اس لئے امید ہے کہ ان کی کوششوں سے جلد ہی "پیامِ تعلیم" کو وہ حیثیت حاصل ہو جائے گی۔ جو کبھی صرف اسی کا حصہ تھی۔ رسالہ کے ملنے کا پتہ "مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵" ہے اور سالانہ چندہ پانچ روپے۔

شیخ الجامعہ کا طلبائے ٹیچرس کالج سے خطاب

جامعہ کے سبھی تعلیمی ادارے کھل گئے ہیں اور باقاعدہ تعلیم شروع ہو گئی ہے۔ اساتذہ اول

کے مدرسے میں یکم اگست کو ایک عام جلسہ منعقد ہوا جس میں نئے طالب علموں کو جامعہ کی امتیازی خصوصیات سے روشناس کیا گیا۔ جناب شیخ الجامعہ صاحب نے طالب علموں کا خیر مقدم کرتے ہوئے فرمایا کہ تعلیم کے معاملے میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ استاد اور طالب علم دل کھول کر ایک دوسرے سے بات نہیں کرتے۔ ہونا یہ چاہیے کہ طالب علم اور استاد کے درمیان کسی طرح کی رکاوٹ نہ ہو۔ تعلیم کا کام اس وقت تک کامیابی کے ساتھ انجام نہیں پا سکتا جب تک طالب علم برابر کے شریک نہ ہوں۔ میں جامعہ میں اس بات کی برابر کوشش کرتا رہا کہ مجھ سے ملنے میں کسی استاد یا طالب علم کو کوئی تکلیف نہ ہو۔ یہی نہیں بلکہ مجھ سے ملنا اور یہی بات کہنا لوگ اپنا حق سمجھیں اور جامعہ میں ایسا ماحول پیدا کرنے کی کوشش کریں کہ آپ علم حاصل کرنے کے لیے بے چین رہیں۔ بے چین رہنا بہت ضروری ہے، اگر آپ اس وجہ سے بے چین رہیں کہ کام پورا نہیں ہوا تو میں اسے ایک مبارک بات سمجھوں گا۔

مجھے معلوم نہیں کہ جامعہ کے بارے میں آپ کو کیا بتایا گیا ہے۔ میں ایک طویل عرصے سے جامعہ میں کام کر رہا ہوں اس لیے جامعہ کو اس نظر سے نہیں دیکھ سکتا ہوں جس نظر سے ابھی حال میں آئے ہوئے لوگ دیکھتے ہیں۔

پروفیسر مجیب صاحب نے طالب علموں کو اس بات سے متنبہ کیا کہ اگر طالب علم نے صرف نصاب کی تکمیل کرنے میں ہی اپنا وقت صرف کیا تو نہ تعلیم کے ساتھ انصاف ہوگا اور نہ قوم کے ساتھ۔ مجھ سے یہ شکایت کی گئی کہ استاد، طلباء کے بارے میں اچھی یا بری رائے بہت جلد قائم کر لیتے ہیں اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔ استاد پر اثر ضرور پڑتا ہے، اگر کسی استاد پر اس کے طالب علم کا اثر نہ پڑ سکے تو اس کے معنی ہیں کہ استاد میں کوئی کمی ہے لیکن استاد کا فرض ہے کہ طالب علم کو صاف صاف بتا دے کہ اس طالب علم میں اس نے کیا خرابیاں محسوس کی ہیں تاکہ وہ اسے دور کرنے کی کوشش کرے۔ اچھا اثر ڈالنے کا کوئی مخصوص ذریعہ نہیں ہے۔ طالب علم کو خود سوچنا چاہیے اور اچھا اثر ڈالنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

جناب شیخ الجامعہ نے استاد اور سماج کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ سماج کو سدھارنا

براہ راست استاد کا کام نہیں ہے۔ میں نے یہ دیکھا ہے کہ سماج سدھار کرنے والے سماج کے لئے عذاب بن جاتے ہیں۔ میں بہت صفائی سے یہ سمجھتا ہوں کہ جماعت کا سدھار کرنا استاد کا کام نہیں لیکن اپنا سدھار کرنا یقیناً بہت بڑا کام ہے۔

جناب شیخ الجامعہ صاحب نے طلبا اور اساتذہ کو خاص طور سے لباس، زبان اور طور طریق کی طرف متوجہ کیا۔ لباس کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ آدمی کا سب سے پہلے اثر اس کے لباس سے پڑتا ہے۔ چاہے کتنی ہی خوبیاں اس آدمی میں کیوں نہ ہوں اگر وہ گندے لباس میں ہے تو اس سے بات کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ ہمارے دیس میں عورتوں پر یہ اعتراض عام ہے کہ عورتیں فیشن بہت کرتی ہیں۔ میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو فیشن سے گھبراتے ہوں۔ فیشن ہمیشہ رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا فیشن ہر دور میں تہذیب کا ایک حصہ رہا ہے۔ چاہے ہم جنگل میں جاکر آباد ہو جائیں وہاں بھی ایک تہذیب بن جائے گی لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ فیشن کرتے وقت اپنے آپ کو بھول نہیں جانا چاہیئے، اپنے کو فیشن میں گم نہیں کر دینا چاہیئے۔ اندھی تقلید کسی صورت میں مناسب نہیں ہے۔ جیسے تیلون، جسے میں "لنگوری پتلون" کہتا ہوں، بہت خراب لگتی ہے۔ میں نے لوگوں کو بہت سمجھایا ہے لیکن سمجھانے سے کوئی فائدہ نہیں، آپ خود سوچیئے کہ کہاں تک آپ کو اپنی شکل اس تیلون میں بہتر لگتی ہے۔ اسی طرح بلا آستین کے بلاؤز کا مسئلہ ہے۔ لباس ایسا پہنا جائے کہ اس کی شخصیت سے میل کھاتا ہو، ورنہ وہ لباس بدنما نظر آئے گا۔

لباس کے بعد زبان کا مسئلہ اہم ہے مجھے اس شخص سے کوئی شکایت نہیں ہے جو کوئی خاص زبان نہ جانتا ہو لیکن اس شخص سے شکایت ہے جو اسے سیکھنے کی خواہش نہ رکھتا ہو۔ کوئی نیا لفظ سن کر ناک بھوں چڑھانا مناسب نہیں بلکہ اگر وہ لفظ پسند آئے تو اسے سیکھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ میری اپنی زبان بھی ہے جو آپ سن رہے ہیں، مجھے انگریزی کا شوق ہے، ہندی سے بہت لگاؤ ہے لیکن میں یہ غلط سمجھتا ہوں کہ جو لفظ بولے نہیں جاتے یا جن کو آسانی سے بولا نہ جا سکے، اسے بولا جائے۔ ایسی زبان کبھی مقبول نہ ہو سکے گی۔ ایسی زبان صرف چند لوگوں کی زبان

رہتی ہے۔ میرا معیار یہ ہے کہ لفظ سننے میں اچھا لگے اور بولنے میں آسانی ہو اگر اردو کا کوئی لفظ مشکل ہو تو اسے چھوڑ دیجیے اور اس کی جگہ دوسرا لفظ استعمال کیجیے۔ میں ہمیشہ اس بات کی کوشش کرتا رہوں گا کہ زبان بدرنگ نہ ہونے پائے۔ زبان کا تہذیب سے گہرا تعلق ہے۔

تیسری اہم بات 'طور طریق' ہے مجھے ایک بات بہت بری لگتی ہے کہ ہم بہت زور سے بولتے ہیں۔ جو بات بغیر چلائے ہوئے کہی جا سکتی ہے اسے بھی زور سے بول کر کہتے ہیں۔ شاید دیہات کی زندگی کا اثر ہے۔ آپ سے اگر کوئی زور سے بات کرے تو آپ آہستہ سے بولیے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ آدمی جو کچھ بھی کہے۔ سوچ کر کہے۔ ہم اکثر بغیر سوچے ہوئے بولتے ہیں کہ اس بات کا کیا اثر ہوگا۔ اسی کے ساتھ ساتھ آدمی یہ بھی سوچے کہ مجھے کچھ کہنا چاہیے یا نہیں' بے وقت بات کہنے والا بہت تکلیف پہنچاتا ہے۔

ہنسی مذاق کرنا اور بھی مشکل کام ہے۔ اس میں اکثر آدمی اپنی نفاست کھو دیتا ہے۔ آدمی کو ایسی ہی بات پر ہنسنا چاہیے جو ہنسنے کے قابل ہو۔ میں نے امریکی لوگوں کو دیکھا ہے کہ انھیں جس بات پر ہنسی آتی ہے مجھے بالکل نہیں آتی۔ انگریز کی بات پر میں ہنستا ہوں لیکن اس کو اس بات پر ہنسی نہیں آتی۔

جلسہ کے آغاز میں ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب پرنسپل ٹیچرز کالج نے شیخ الجامعہ صاحب کا نئے تعلیمی سال میں خیر مقدم کیا اور شیخ الجامعہ سے درخواست کی کہ جامعہ کے بارے میں تعارف کے طور پر طلبار کو کچھ بتائیں۔ ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب نے شیخ الجامعہ صاحب سے یہ بھی درخواست کی کہ دوران سال میں بھی اگر ایسے مواقع نکالے جا سکیں تو ... کے حق میں بہت مفید ہو۔

(معین الدین)

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی مطبوعہ: یونین پرنٹنگ پریس دہلی ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ: یونین پرنٹنگ پریس دہلی — ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

Regd. No. D - 768 July, 1964

The Monthly JAMIA

P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

جامعہ ملّیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ — چھ روپے | قیمت فی پرچہ — پچاس پیسے

جلد ۵۰ | بابت ماہ اگست ۱۹۶۴ء | شمارہ ۸

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی

جگر مراد آبادی

محترمہ (ڈاکٹر) سیدہ جعفر

جگر مجسم غزل تھے۔ تغزل جیسے جان کے عوض ہر رگ دپے میں جاری ہو۔ غزل نے جگر کو بہت کچھ دیا اور جگر نے غزل کو بہت نوازا۔ جگر کا ایک کارنامہ یہ بھی تھا کہ انھوں نے اس صنف کی اس وقت لاج رکھ لی اور اس کی کھوئی ہوئی ساکھ قائم کرنے کی کوشش کی جب اس پر طرح طرح کے الزام لگائے جارہے تھے۔ جگر حسن و عشق کا نغمہ گانے والے شاعر ہیں وہ بنیادی طور پر رومانی شاعر تھے۔ ان کے نزدیک زندگی کا سب سے خوب صورت محرک، سب سے عظیم حقیقت جمال ہے۔ جگر کے یہاں حسن اور رومانیت محض پرچھائیں اور دھندلکے نہیں، زندگی کی حقیقت بن کر سامنے آتے ہیں۔ ان کے ذکر سے زندگی اور کائنات کی وسعتیں سکڑتی نہیں۔ حیات کی بصیرت مٹتی نہیں، زندگی گذارنے کا حوصلہ کم نہیں ہوتا ان سے زندگی زیادہ پر کیف زیادہ حقیقی، زیادہ وسیع اور سرشار دکھائی دیتی ہے۔

"شعلۂ طور" کی اکثر غزلیں ہلکی پھلکی اور رسیلی ہیں۔ یہ گلابی حسن اور شرابی عشق کی رنگین داستانوں کا زمانہ تھا۔ ان غزلوں میں چاندنی راتوں کی تابناکی، ساغر مئے کی سرشاری اور شاخ گل کا حسن سمٹ آیا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب جگر کا تصور جمال جام صہبا میں ڈوب کر زیادہ روشن زیادہ ہوش ربا اور رنگین بن گیا تھا۔ جگر کی بعض ابتدائی غزلوں میں بڑی شادابی، سرمستی، وجد آگین کیفیت، ترنم ریزی اور شگفتگی ملتی ہے۔ داغ اور ریاض کی شاعری بھی اکثر جگہ اس خالص رومانی، بے لوث اور بے داغ رنگینی سے خالی نظر آتی ہے۔ حسن و عشق کے تجربات برسوں سے غزل کے متعلقات رہے ہیں، لیکن ان تجربات میں تنوع پیدا کرنے، ان کو ایک سچائی کے روپ میں پیش کرنے، انھیں زندگی کی ناگزیر

حقیقت بنادیئے، ان میں لطافت اور مٹھاس کا اضافہ کرنے اور ان میں کھو جانے کا جو انداز جگر کے یہاں ہے، اس کی مثال اردو شاعری میں مشکل سے ملتی ہے۔ غزل کے جمالیاتی تقاضوں کا ایسا ادراک یہ نغمگی اور مذاقِ جمال کی یہ لطافت بھی کم نظر آتی ہے ؎

وہ چمن میں جس روش سو ہو کے گذرے بے نقاب | دفعتاً ہر ایک گل کا رنگ گہرا ہو گیا
سفاک چتونیں بھی ہیں قاتل نظر بھی ہے | کیا چیز ہو گئے ہو تمھیں کچھ خبر بھی ہے
کدھر سے برق چمکتی ہے دیکھیں اے واعظ | میں اپنا جام اٹھاتا ہوں تو کتاب اٹھا
یہ ترا جمالِ کامل، یہ شباب کا زمانہ | دلِ دشمناں سلامت، دلِ دوستاں نشانہ
ایک تجلی، ایک تبسم، ایک نگاہِ بندہ نواز | اس سے زیادہ اے غمِ جاناں دل کی قیمت کیا کہیے

جگر نے غزل کی مخصوص رومانی فضا، تاثراتی انداز، احساس کی لطافت اور عہدِ شباب کے لطیف ہیجان کی بڑی اچھی مصوری کی ہے۔ جگر کے عشق میں تندرست اور صحت مند جنسی کشش کا دبا دبا سا میلان بھی پوشیدہ ہوتا ہے لیکن وہ معاملہ بندی، ادابندی یا غیر متوازن خارجیت کے تند دھارے میں بہہ نہیں نکلتے۔

جگر کا عشق ناکامیوں اور محرومیوں کا ماتم نہیں، اس میں تلخیٔ زیست سے زیادہ لذتِ زیست ملتی ہے۔ جگر کے تجربات عشق میں ایک وقار اور متانت ہے، ان کے یہاں عاشق کا کردار حد سے بڑھی ہوئی روایتی خاکساری، پستی اور بے غیرتی کا پیکر نہیں، اس میں خودداری، خود اعتمادی اور "پاس ناموسِ عشق" ہی نہیں "پندارِ حسن" بھی ہے۔ وہ حسن سے شکست کھانے والا عشق نہیں، حسن کو مسحور کر لینے والا عشق ہے ؎

دل کے معاملات میں ناصح شکست کیا
سو بار حسن پر بھی یہ الزام آگیا

عاشق کے اس کردار نے جگر کی عشقیہ شاعری میں سرمستی، سربلندی، پندار اور رجائیت کی خصوصیات پیدا کر دی ہیں۔ حسرت کی طرح جگر کا عشق دو طرفہ ہے اور حسن بھی مبتلائے عشق نظر آتا ہے۔ دونوں جانب شعلوں کی لپک ہے، سوز دروں اور خلش پنہاں کا احساس ہے

اس لیے جگر کا عشق بڑا بھرپور اور مکمل محسوس ہوتا ہے۔ چاہنے اور چاہے جانے کی رنگا رنگ نفسیات اور متنوع تجربات نے ان کے عشق کو زیادہ پراثر، صداقت پسند اور حقیقی بنا دیا ہے، چند شعر ملاحظہ ہوں ؎

ادھر سے بھی ہے سوا کچھ اُدھر کی مجبوری
کہ ہم نے آہ تو کی ان سے آہ بھی نہ ہوئی

کیا خبر تھی خود وہ نکلیں گے برابر کے شریک
دل کی ہر دھڑکن کو اپنی داستاں سمجھا تھا میں

وہ خود تسکینِ خاطر کر رہے ہیں
مگر دل ہے کہ ڈوبا جا رہا ہے

مرگِ جگر پہ کیوں تری آنکھیں ہیں اشک ریز
اک سانحہ سہی، مگر اتنا اہم نہیں

جگر وہ بھی ز سر تا پا محبت ہی محبت ہیں
مگر ان کی محبت صاف پہچانی نہیں جاتی

جب کوئی حسیں ہوتا ہے سرگرم نوازش
اُس وقت وہ کچھ اور بھی آتے ہیں سوا یاد

چھپ کے پہروں اسے اے دیکھنے والے یہ بتا
مجھ میں کیا بات نہیں جو مری تصویر میں ہے

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ دو برابر کے کھلاڑیوں کا مقابلہ ہے، فتح کبھی اس کے حصے میں آتی ہے کبھی اس کے۔ اس لیے شکست کوئی آہ و فغاں کرنے، رونے بسورنے یا زندگی سے بیزار ہو جانے کی بات نہیں، یہ معاملاتِ عشق کی ایک وسعت اور پہنائی ہے اور عشق انھیں گونا گوں تجربات کا نام ہے جگر نے محبت کی نفسیات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے اسی لیے دوسرے غزل گو شعراء کے مقابلے میں ان کے تجرباتِ عشق زیادہ ہمہ گیر، زیادہ رنگا رنگ زیادہ گہرے اور سچے معلوم ہوتے ہیں ؎

کوئی نہ دیکھ سکا جن کو دو دلوں کے سوا
معاملات کچھ ایسے بھی درمیاں گزرے

مدت ہوئی اک حادثۂ عشق کو لیکن
اب تک ہے ترے دل کے دھڑکنے کی صدا یاد

ہاں ہاں تجھے کیا کام مری شدتِ غم سے
ہاں ہاں نہیں مجھ کو ترے دامن کی ہوا یاد

یہ کیا مقامِ عشق ہے ظالم کہ ان دنوں
اکثر ترے بغیر بھی آرام آگیا

کیا لطف کہ میں اپنا پتہ آپ بتاؤں
کیجے کوئی بھولی ہوئی خاص اپنی ادا یاد

چہرے تک آستین وہ لاکر چلے گئے   کیا راز تھا کہ جس کو چھپا کر چلے گئے

جب سے اس نے پھیر لیں نظریں رنگ تباہی آہ نہ پوچھ
سینہ خالی آنکھیں ویران، دل کی حالت کیا کہیے

خطا معاف، زمانے سے بدگماں ہو کر   تری وفا پہ بھی کیا کیا ہمیں گماں گذرے

محبت کے یہ تجربات کتنے حقیقی، کتنے سچے، دو دھڑکتے ہوئے دلوں کے کیسے سچے ترجمان، زندگی اور حقیقت سے کتنے قریب اور زندگی سے کس قدر معمور نظر آتے ہیں۔ معاملات عشق کی یہ گرمی، یہ صداقت اور رنگا رنگی بھی جگر کو اردو کے اچھے غزل گو شعراء کی صف میں لا کھڑا کرتی ہے۔ یہ صحت مند جذبات عشق زندگی کے مثبت پہلوؤں کے ترجمان ہیں۔ معاملات عشق میں جتنا باریک اور لطیف مشاہدہ جگر کے کلام میں ہے اس کی مثالیں اردو شاعری میں زیادہ نہیں ملتیں۔ حسرت کی شاعری میں بھی حسن ایک جیتی جاگتی حقیقت نظر آتا ہے اور حسرت ہی کی طرح جگر نے حسن کی عظمت اور عشق کی پاکیزگی پر زور دیا ہے اور وہ "دیکھنا بھی تو انھیں دور سے دیکھا کرنا" والی روش پر گامزن نظر آتے ہیں۔ جگر نے عشق کے تصور کو اقبال کی طرح نئی وسعتیں نہیں بخشیں، اسے کون و مکاں کی پہنائیوں کا امین نہیں بنایا اور اصغر کی طرح مابعد الطبیعاتی انداز بھی عطا نہیں کیا لیکن حسرت کے عشق کی سی طہارت اور لطافت ضرور بخشی۔ عشق صدیوں سے کوچۂ قاتل اور بازار رسوائی میں بھٹک رہا تھا حسرت نے اسے بازار سے نکالا اور گھر کی چار دیواری کی صاف ستھری اور دلکش فضا میں کھو جانا سکھایا، حسن کی معصومیت کا یقین دلایا اور "حسن خانہ نشین" اور "تہذیب رسم عاشقی" کا بول بالا کیا۔ انھوں نے عشق کو آداب خودی اور آداب زندگی سکھلائے۔ جگر نے اس پاکیزہ تصور عشق میں یہ اضافہ کیا کہ عاشق کی روایتی بیچارگی اور مفروضہ حرماں نصیبی کے تصور کو جو حسن کی سفاکی، سوقیت اور ہرجائی طینت کا غماز تھا، ترک کر دیا۔ حسرت اور جگر کی شاعری میں پہلی دفعہ حسن و عشق دوش بدوش زندگی کی دشوار گذار راہوں پر گامزن نظر آتے ہیں۔ جگر کے یہاں عشقِ ارضی زیادہ اور ماورائی کم ہے لیکن اس ارضیت اور مادیت نے

اس کی عظمت، وقار اور رفعت میں کمی نہیں کی۔ جگر کے یہاں عشق ایسی آنچ ہے جس میں شاعر کا وجود آہستہ آہستہ سلگتا رہتا ہے اور بالآخر وہ روشنی پا لیتا ہے جو زندگی کی راہوں کو منور کر دیتی ہے۔ اصغر کے یہاں یہی روشنی نور بن گئی ہے اور جگر کے یہاں زندگی کی چمک اور تابندگی ؎

ایمان و کفر اور نہ دنیا و دیں رہے ۔۔۔ اے عشق شاد باش کہ تنہا ہمیں رہے

شاد باش و زندہ باش اے عشق خوش سودائے من
تجھ سے پہلے اپنی عظمت بھی کہاں سمجھا تھا میں

عشق ہے اس مقام پر کہ جہاں ۔۔۔ زندگی نے شکست کھائی ہے

توہین عشق دیکھ نہ ہو اے جگر نہ ہو ۔۔۔ ہو جائے دل کا خون مگر آنکھ تر نہ ہو

جگر کا عشق اصغر کے عشق سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ جگر کے فن کی کائنات اسی آب و گل کے محبوب کا جمال، اسی کا افسون، اسی کا جلوہ اور نیرنگ ہے۔ اصغر کی آنکھ بھی جلووں کی تمنائی ہے لیکن وہ صورت سے معنی کی طرف مائل پرواز نظر آتے ہیں، اور جلوۂ جانانہ کو "سرگرم تجلی" ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔ جگر میں ارضی عشق کے جانگداز تجربات اور سخت لمحات سے گذر جانے کا حوصلہ ہے، حسن کے مجرد تصور سے اصغر کی والہانہ وابستگی انھیں زندگی بسر کرنے کا وہ سلیقہ اور عشق کے معرکے سر کرنے کا وہ عزم عطا نہیں کرتی جو جگر کے یہاں نظر آتا ہے۔ جگر حسن کو دیکھتے اور اس کی موہنی، اس کی عشوہ طرازی، اس کی کائنات رنگ و بو اور اس کی مہک میں گم ہو جاتے ہیں۔ اصغر حسن کو دیکھتے اور دیکھتے ہی رہ جاتے ہیں اور یہ حیرت انھیں تصوف کا شاعر بنا دیتی ہے۔ جگر کا احساس رنگ اور احساس ترنم ان کی غزل کو رومانی عنصر، جمالیاتی شعور اور جمالیاتی اقدار کا ادراک عطا کرتا ہے۔ جگر نے اصغر سے بہت فیض اٹھایا تھا اور انھوں نے اس کا اعتراف کیا ہے ؎

یوں تو ہونے کو جگر اور بھی ہیں اہل کمال ۔۔۔ خاص ہے حضرت اصغر سے ارادت مجھ کو

نگاہ حضرت اصغر کی ہر ودیعت خاص ۔۔۔ قرار بن کے جگر کے دل حزیں میں رہی

حریم حسن معنی ہے جگر کاشانۂ اصغر ۔۔۔ جو بیٹھو با ادب ہو کر تو اٹھو باخبر ہو کر

جگر کی شخصیت اور ان کا شعور ایک ایسے ماحول میں ابھرا جس میں صداقت، احترامِ انسانیت شرافتِ نفس اور اخلاقی و روحانی قدروں اور خلوص کی کمی نہ تھی۔ شباب کے تقاضوں نے ابتداء میں انھیں مئے و مینا، "عہدِ ماہتاب" اور "دورِ آفتاب" کا شاعر بنا دیا تھا۔ یہ رنگ ان کے تغزل کا سب سے گہرا رنگ ہونے کے باوجود ان کی غزل گوئی کا واحد رنگ نہ تھا۔ اصغر سے وابستگی اور عبدالغنی منگلوری سے عقیدت نے ان سے اس قسم کے شعر بھی کہلوائے ہیں ؎

بیکار ہے اے مجنوں، یہ پیکرِ آب و گل
اُس چیز کا طالب بن جو اصل میں لیلیٰ ہے

اٹھا نہ دیدۂ بلبل سے پردۂ غفلت
ہلاک ہو گئی کمبخت رنگ و بو کے لئے

یہ فریبِ جلوہ ہے سربسر مجھے ڈر یہ ہے دلِ بےخبر
کہیں جم نہ جائے تری نظر انھیں چند نقش و نگار پر

بھلا ہوا کہ نظر حیرتوں میں ڈوب گئی
کہاں کہاں نہ ترا حسن رائیگاں ہوتا

بہارِ لالہ و گل، شوخیِ برق و شرر ہو کر
وہ آئے سامنے لیکن حجاباتِ نظر ہو کر

شش جہت آئینۂ حسنِ حقیقت ہے جگر
قیس دیوانہ تھا محوِ روئے لیلیٰ ہو گیا

"شعلۂ طور" سے "آتشِ گل" تک فکر و احساس کی بہت سی منزلوں کے نشان ہیں اور یہ حجابات جگر کی نجی زندگی اور ان کے ماحول کی نمائندگی کرتے ہیں۔ بشر تربیت کے رنگ رنگے ہوئے جس گھرانے میں ان کی شخصیت کا خمیر اٹھا تھا اس پر تہ شرافت، رکھ رکھاؤ، اور اس سے زیادہ خلوص و انسان دوستی کی روایتوں کی گہری چھاپ تھی اور یہی انسان دوستی کو سماجی ماحول، عصری مسائل اور سماجی مظاہر سے اثر پذیر ہونے پر مجبور کر دیتی ہے۔ جگر [illegible] زندگی کے بدلتے ہوئے انداز دیکھے تھے (اصغر نے کم اور جگر نے بہت زیادہ) [illegible] دکھایا تھا، انسان کو رسوا ہوتے اور ابلیس کو کامیاب ہوتے دیکھا تھا [illegible] سمجھے [illegible] زیادہ قابلِ ترک اور یہ [illegible] حالات کی ناہمواری پر تڑپ اٹھتے ہیں، ان [illegible] کہتے ہیں ؎

فکر نہیں ہے جو غم لازوال ہے [illegible]

روحانی قوتوں پر ایمان رکھنے والا شخص بھی جب گرد و پیش کے ماحول میں گندگی اور عفونت محسوس کرتا ہے اور جب اپنے ارد گرد بسنے والوں کو دکھ درد سے تڑپتا اور سسکتا ہوا دیکھتا ہے تو وہ اپنی ہمدردی اور انسان دوستی کا اظہار کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جگر کا آخری عہد میں سماجی مسائل کی طرف رجوع کرنا اور انھیں درخور اعتنا سمجھنا دراصل ان کی انسان سے بے پناہ محبت اور آدمیت کے احترام کا ثبوت ہے۔ سیاست کا میدان ان کے لئے نہ کوئی دلچسپی رکھتا تھا نہ اس کا "گٹھ جوڑ" کو ان کی افتاد طبع سے کوئی مناسبت تھی۔ وہ انسانیت کے درس کے سہارے اور "جیو اور جینے دو" کے اصول کے پیش نظر، شرافت اور انسانیت کا پرچار کرنا چاہتے تھے، محبت اور خلوص کی سپر سے ماحول کی زہر میں بجھی ہوئی تلواروں کو روکنا چاہتے تھے ؎

میرا پیغام محبت ہے جہاں تک پہنچے
کام جو ان کا ہے وہ اہلِ سیاست جانیں

انھیں انسان سے انسانیت کو کھو دینے، اپنی قدر و منزلت کو نہ پہچاننے اور اپنے منصب سے غافل ہو جانے کی شکایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان نے زمین و آسمان، چاند ستاروں، سمندروں اور فضاؤں کے بارے میں حیرت انگیز تحقیقات کیں اور بیشمار معلومات حاصل کر لی ہیں لیکن وہ اپنی ذات اور اپنے نفس کو پہچاننے کی کوشش نہیں کرتا، انسان اس دنیا سے بے خبر ہے ؎

...ہمہ ذوق آگہی ہائے ری پستی بشر
سارے جہاں کا جائزہ، اپنے جہاں سے بے خبر

...ت ہے کہ علم حق ہی علم شب ظلمت میں گم
وہ وقت ہے کہ آدمی کا آدمی شکار ہے

...یا قیامت ہے کہ اس دورِ ترقی میں جگر
آدمی سے آدمی کا حق ادا ہوتا نہیں

...ل خرد نے دن یہ دکھائے
گھٹ گئے انسان بڑھ گئے سائے

...ل دور آخر کی شاعری میں حیات کی رمز شناسی، دیدہ وری، انسانی عظمت کا یقین ...یت کا احساس ملتا ہے۔ انسانیت سے بے پناہ محبت ان کی توجہ "خدمت دار و رسن" ...ف کر دیتی ہے ؎

...ت تو، ترا میخانہ، تیری انجمن ساقی
مجھے کرنی ہے اب کچھ خدمت دار و رسن ساقی

...نقش گل" کا جو زمانی فاصلہ ہے اس کو ہم جگر کی شاعری کے ارتقا سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

جگر کی شاعری آخر وقت تک فکر و فن کے اعتبار سے مائل بہ ارتقاء رہی۔ "آتش گل" جگر کے ذہنی انقلاب کی ترجمان ہے لیکن یہ انقلابی شاعری نہیں ہے۔ زندگی کی سنگین حقیقتوں سے نظریں ملا کر بھی جگر حیات کے رنگین پہلوؤں کو نظر انداز نہ کر سکے۔ حسن پرستی، شگفتگی اور رنگینی ان غزلوں میں بھی موجود ہے جو خارجی حقائق کی ترجمان ہیں۔ "آتش گل" میں بعض اشعار ایسے بھی ہیں جو محض حوادث و مسائل کے انعکاسات ہیں۔ ان میں شعریت کا رنگ زیادہ گہرا نہیں ہے۔ وہ اشعار جن میں خارجی حقائق اور سماجی میلانات کو غزل کے مزاج سے ہم آہنگ بنا کر پیش کیا گیا ہے، دورِ حاضر کی غزل گوئی میں ایک خوب صورت اضافہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان اشعار میں غزل کی قدیم علامات اور پرانے استعاروں ہی کے ذریعے سے زندگی کی نئی دھڑکنوں اور نئی آہٹوں کی ترجمانی کی گئی ہے اور اُن اشعار میں روحِ عصر کا سارا عطر کھنچ آیا ہے ؎

بھری بہار میں تاراجیٔ چمن مت پوچھ
خدا کرے نہ پھر آنکھوں سے یہ سماں گزرے

چمن چمن ہی نہیں جس کے گوشے گوشے میں
کہیں بہار نہ آئے کہیں بہار آئے

صیاد کی نظر میں وہ نشتر سے کم نہیں
اک لرزش خفی جو مرے بال و پر میں ہے

کھلا بابِ زنداں تو کیا اس سے حاصل
کہ خود زندگی بن گئی قید خانہ

کہاں کے لالہ و گل، کیا بہار توبہ شکن
کھلے ہوئے ہیں دلوں کی جراحتوں کے چمن

آجکل مے خانے میں تقسیم ہوتے ہیں جگر
زہر کے ساغر شرابِ زندگی کے نام سے

سماجی اور سیاسی شعور کی بالیدگی کے باوجود دورِ آخر میں جگر کی رومانی اور جمالیاتی حس کمزور، مضمحل اور کند نہ ہو سکی۔ جگر کے عشق نے انھیں حسن کا رمز شناس تو بنا ہی دیا تھا، زندگی کا مبصر اور حیات کے رنگا رنگ جلوؤں کا تماشائی بھی بنا دیا۔ اسی لئے ان کی شاعری میں تہذیبِ نفس، احترامِ آدمیت اور عصمتِ شاعر سب ہی باتیں مل جاتی ہیں، جگر کے تصور میں شاعری کی وقعت اور عظمت اس لئے ہے کہ وہ کائنات کی ادا شناس نباض اور پارکھ ہے، اسی لئے وہ شاعر کے متعلق کہتے ہیں ؎

راز جو سینۂ فطرت میں نہاں ہوتا ہے
سب سے پہلے دل شاعر پہ عیاں ہوتا ہے

جب کوئی حادثۂ کون ومکاں ہوتا ہے
ذرہ ذرہ مری جانب نگراں ہوتا ہے

وہ بھی ہیں کہ جن کے ہاتھوں نے
گیسوئے زندگی سنوارے ہیں

حسین و سادہ ہے کس درجہ فطرت شاعر
ہنسے تو غنچہ و گل، رو پڑے تو شبنم ہے

میکدے میں نہ خانقاہ میں ہے
جو تجلی دل تباہ میں ہے

جگر کی بعض ابتدائی غزلیں سطحی، کھوکھلی اور بے مغز نظر آتی ہیں، لیکن یہ غزلیں بھی بے کیف اور بے رنگ نہیں ہیں: "نظر ملا کے میرے پاس آ کے لوٹ لیا"، "ستم کامیاب نے مارا"، "شباب حسن کا حسن شباب دیکھ لیا"، "ہر دم دعائیں دینا ہر لحظہ آہیں بھرنا"، "کس نظر سے آج وہ دیکھا کئے"، "اور جوانی آتے ہی ان پر قیامت کی بہار آئی"۔ ایسی غزلیں ہیں جو تہہ دار اور پر مغز شاعری یا معنویت اور گہرائی رکھنے والے کلام کی تعریف میں نہیں آ سکتیں۔ ان میں ہلکے پھلکے جذبات کو سادہ زبان اور براہ راست پیرایۂ ادا میں پیش کر دیا گیا ہے، لیکن یہ غزلیں بھی مشاعروں میں خراج تحسین حاصل کر چکی تھیں اور اس میں جگر کی خوش گوئی سے زیادہ ان کی خوش گلوئی کا حصہ تھا۔ جگر اتنے مقبول اور پسندیدہ شاعر تھے کہ ان کی زبان سے نکلا ہوا ہر لفظ ان کے عقیدت مندوں اور پرستاروں کے لئے وجد آفریں ثابت ہوتا اور پھر جگر کے ترنم کا حسن اور مٹھاس اور ان کی مخصوص لَے معمولی معمولی اشعار کو بھی چار چاند لگا دیتی۔

جگر کی بعض غزلیں بادی النظر میں داغ کے تغزل کی یاد دلاتی ہیں جس کی ظاہری وجہ انداز بیان کی شگفتگی، شیرینی اور رنگینی تھی لیکن دراصل جگر اور داغ کے فکر و احساس کی سطح، ان کے میلانات اور افتاد طبع میں خاصا اختلاف تھا۔ داغ بنیادی طور پر معاملات، چھیڑ چھاڑ اور جرأت رندانہ کے شاعر تھے اور جگر کیفیات عشق اور تاثرات محبت کے۔ ان کے کلام میں ہمیں وہ طراری، چھین جھپٹ، محبوب پر چھا جانے کا جذبہ اور وہ تو تو میں میں یا "زمیں زادہ ہے داغ آپ کا غلام نہیں" والی انانیت نہیں ہے۔ داغ کی، دہلوی زبان

اور روزمرہ و محاورات سے غیر معمولی دلچسپی، اور لفظی بازی گری جگر کے یہاں دکھائی نہیں دیتی۔ ایسے شعراء کو جو محض زبان کی صحت یا نمائش اور روزمرہ محاورے کی خاطر شعر کہتے تھے، جگر نے "کاریگران شعر" کے نام سے یاد کیا ہے۔ بعض نقادوں نے جگر کی زبان اور ان کے طرز ادا پر اعتراضات کئے ہیں۔ اور اصلاحیں بھی دی ہیں لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ان اصلاحوں سے شعر کی تھوڑی بہت تصحیح ہوئی ہو تو ہو لیکن ان سے اصل شعر کی لطافت، شادابی اور ترنم ضرور مجروح ہو گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ زبان اور بیان کے اعتبار سے جگر کوئی استادانہ حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ لیکن جگر کو زبان کے استاد کی حیثیت سے جانچنا بھی زیادہ درست نہیں معلوم ہوتا۔ جو لوگ محبت کے لطیف جذبات اور نازک احساسات، اور ادب میں جمالیاتی قدروں کے کم قائل ہیں، وہ جگر کے اشعار کو زیادہ سراہ نہیں سکتے اس میں نہ جگر کا قصور ہے نہ ان نقادوں کا۔ اگر زبان میں روزمرہ کا استعمال بھی ہو، بیان کی مادی خوبیاں بھی موجود ہوں، صنائع اور بدائع کی حسن کاری بھی ہو لیکن کیف، رس، رچاؤ، نکھار اور مہک نہ ہو تو ایسے اشعار زبان و بیان کی صحت کے باوجود پھیکے اور بے مزہ معلوم ہوتے ہیں ؎

کاریگران شعر سے پوچھے کوئی جگر　　سب کچھ تو ہے مگر یہ کمی کیوں اثر میں ہے

جگر کی غزلوں میں الفاظ کا انتخاب، مصرعوں کی موزونیت اور پر معنیٰ و خوبصورت ترکیبیں ایک خاص حسن پیدا کر دیتی ہیں۔ ؎

قریب سرحد حرماں جگر ٹھہر جاؤ　　سنا ہے قافلہ غم ادھر سے گزرے گا

جگر وہ خاک ہی تو سرمۂ چشم دو عالم ہے　　میسر ہو جسے صرف جمال یار ہو جانا

ہاں اس طرف بھی اک نگہ نیشتر نواز　　کب سے تڑپ رہی ہے رگ جان آرزو

لطافت مانع نظارہ صورت سہی لیکن　　دھڑکتا دل کا کہتا ہے وہ گزرے ہیں ادھر ہو کر

"حسرت زدۂ طور" "رحمت عاجز نواز" "برق جمال یار" "شعبدۂ نرگس مخمور" "نگہ فتنہ کار" "طوفان قیامت زا" "سلسلہ جنبان اضطراب" اور "حسن برق وش" ایسی ترکیبیں نہیں جو اردو غزل کے اسلوب میں قابل نظر انداز ہوں۔

جگر کے یہاں اصغر، حسرت، یگانہ، اور فراق کی سی فکری گہرائیاں نہیں، تخیل کی اونچی اڑانیں نہیں، انسانی سیرت کی پُراسرار پہنائیاں نہیں، ان کی غزلیں گمبھیر کیفیت، سنجیدہ فکر اور آفاقی ذہن کی بھی ترجمانی نہیں کرتیں، اس کے باوجود جگر کی غزلیں اپنے مخصوص رنگ میں بڑی دلکش، پُراثر اور دل موہ لینے والی ہیں۔ داغ کے بعد اردو داں طبقے نے ایک مدت کے انتظار کے بعد اتنی چٹیلی، اتنی رسیلی اور ایسی حسین غزلیں سنی تھیں ؎

ع صد ہوا کہ رسم محبت بدل گئی	دامن سے وہ معاملۂ چشم تر کہاں
آکہ تجھ بن اس طرح اے دوست گھبراتا ہوں میں	جیسے ہر شئے میں کسی شئے کی کمی پاتا ہوں میں
اس گھڑی کی شرم رکھ لے اے نگاہ ناز دوست	ہر نفس کو جب حیات جاوداں سمجھا تھا میں
نہ پہنچی آنچ دامن تک کسی کے	بڑا احساں ترا اے سوز خاموش
ہوا آتا نہیں کھنچ کر مژہ تک	نہ آئے گی بہار اب کے برس کیا
ترک تعلقات کو مدت گذر چکی	ظالم ترے خیال سے پھر بھی مفر کہاں
گناہ گار کے دل سے نہ بچ کے چل زاہد	یہیں کہیں تری جنت بھی پائی جاتی ہے
قریب منزل آخر ہے الفراق جگر	سفر تمام ہوا نیند آئی جاتی ہے

یہ اشعار محض ہلکی پھلکی "جذباتی شاعری" کے ترجمان نہیں۔ ان میں بہت سی قابل قدر اور کیا خصوصیتیں بھی موجود ہیں۔ ان کا مطالعہ ہمیں زندگی سے گریز نہیں سکھاتا، زندگی میں ڈوب جانا سکھاتا ہے۔ ان سے زندگی کا نشہ اور عزم حیات کچھ اور بڑھ جاتا ہے۔ ان میں شعور جمال اور حیات کی لطافتوں کا احساس ہے۔ جگر کے یہاں لذت پرستی نہیں، حسن و عشق کی چاشنی ہے۔ جگر کی مہذب رندی و سرمستی، نغمگی و شیرینی، ان کے لطیف اشارات، حسین کنایات اور شگفتگی و سرشاری نے اردو غزل کی تاریخ میں کچھ اَن مٹ نقش ضرور چھوڑے ہیں۔

معاشی ترقی میں غیر معاشی محرکات کا حصّہ

جناب محمد رحمت علی، استاد معاشیات، جامعہ کالج

آج کل ہر طرف معاشی ترقی اور معاشی منصوبہ بندی کی باتیں سنائی دیتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی ساری کاوشیں کھینچ کر اس ایک کام پر مرکوز ہوگئی ہیں۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسانی ضروریات کو بہتر طور پر پورا کرنے اور معیار زندگی کو بلند کرنے کا دار و مدار ملک کی معاشی ترقی پر ہے، اور اسی کو بنیاد بنا کر دنیا کے ممالک کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ خوش حال ملک اور پسماندہ ملک۔ ایک اور تیسری قسم بھی پچھلے پانچ دس برسوں سے ابھرتی دکھائی دے رہی ہے اور وہ ہے ترقی پذیر ملکوں کی، یہ وہ ملک ہیں جو پسماندگی کی حالت سے نکل کر ترقی یافتہ اور خوش حال ملکوں کی صف میں آنے کی کوشش کر رہے ہیں؛ ان میں پیش پیش ہندوستان، مصر اور اس طرح کے دوسرے ملک ہیں۔ آزاد ہونے کے بعد ان ملکوں کی ساری توجہ اور بیشتر وسائل معاشی ترقی پر صرف ہو رہے ہیں۔

کسی بھی ملک کی معاشی ترقی میں جو محرکات کام کرتے ہیں، ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، معاشی محرکات اور غیر معاشی محرکات۔ معاشی محرکات (یا معاشی عوامل) میں سرمایہ کاری بچت میں اضافہ کرنا اور اس کو مزید پیداوار کے لئے کام میں لگانا شامل ہے۔ کم سے کم خرچ میں زیادہ سے زیادہ چیزیں پیدا کرنا تاکہ زیادہ منافع مل سکے۔ معاشی محرکات کی بنیاد ہے۔ معاشی محرکات کا اثر براہ راست اور نسبتاً جلد ہوتا ہے جبکہ غیر معاشی محرکات کا اثر بالواسطہ اور ذرا دیر سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑیں گے کہ معاشی عوامل غیر معاشی محرکات کو جنم دیتے ہیں یا غیر معاشی محرکات معاشی عوامل کو وجود میں لاتے ہیں کیوں کہ یہاں اس کا موقع نہیں ماہرین معاشیات اور سماجی علوم کو جاننے والے اس بات پر بڑی حد تک متفق نظر آتے

ہیں کہ کسی ملک کی معاشی ترقی میں غیر معاشی محرکات بہت ہی اہم حصہ ادا کرتے ہیں غیر معاشی محرکات میں انسانی قدریں، سماجی فلسفہ، مذہب، تہذیب، تاریخ، زندگی اور کائنات کے متعلق لوگوں کا نقطۂ نظر، ملک کا قانونی اور سیاسی ڈھانچہ، سماجی ادارے، ملک کی آبادی، لوگوں کے عادات و اطوار، معیار صحت، زمین کی ملکیت، عام تعلیمی معیار، جنگ یا امن کے حالات وغیرہ شامل ہیں۔ مختصر یہ کہ معاشی ترقی خلا میں ممکن نہیں بلکہ اس کے لئے سماجی، سیاسی اور تہذیبی بنیاد کی ضرورت ہوتی ہے، اس طرح کسی بھی ملک کی معاشی ترقی پر اس ملک کے اپنے مخصوص حالات کا گہرا اثر ہوتا ہے۔ (معاشی ترقی کوئی ایسی چیز نہیں جو کسی دوسرے ملک سے برآمد کی جائے بلکہ ملک کے لوگوں کو خود اس کے لئے جد و جہد کرنی ہوتی ہے۔ باہر سے صرف مہارت، ہنرمندی اور سرمایہ کی حد تک مدد حاصل کی جا سکتی ہے)۔

اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ معاشیات کے تمام اصول (سائنس کے اصولوں کی طرح) دنیا میں ہر جگہ اپنا یکساں اثر دکھلاتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ مغرب کی صنعتی معیشت کے لئے جو طریقۂ کار معاشی ترقی کا باعث ہو وہی ایشیا کے زرعی ممالک کیلئے بھی مفید ثابت ہو۔ اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ کسی بھی ملک کے لئے معاشی ترقی کا پروگرام بنانے سے پہلے اس کے مخصوص سیاسی اور سماجی ڈھانچے، تہذیبی قدروں اور دیگر نیز ان کے بنائے ہوئے دوسرے غیر معاشی محرکات کا خیال رکھا جائے۔

اگر کوئی ملک کسی سماجی فلسفہ کا حامل ہے تو اس سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ وہاں کی موثر قدریں کیا ہیں اور وہاں ادارہ جاتی نظام کس قسم کا ہے۔ اور اسی سے یہ بھی اندازہ ہو جائے گا کہ وہاں کا معاشی نظام کس طرز کا ہے، یعنی آج کی اصطلاح میں سرمایہ داری نظام اور سوشلزم یا مغربی جمہوریت اور عوامی جمہوریت کے معیار سے یہ جانچ سکتے ہیں کہ کسی ملک میں آزاد معیشت ہے یا پابند معیشت — لیکن یہاں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہئے کہ امتداد زمانہ کے ساتھ معیشت کے ان دونوں نظاموں میں ضرورت کے مطابق تبدیلیاں کی جاتی رہی ہیں اور ان میں سے کوئی بھی اس وقت اپنی اصل شکل میں دکھائی نہیں دیتا۔

سوال یہ ہے کہ کسی خاص سماجی فلسفہ کا معاشی ترقی پر کیا اثر پڑتا ہے؟ اس سلسلہ میں روس کی مثال سامنے رکھیئے، روس کی معاشی ترقی کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے کہ پابند معیشت کو اپنا کر اس ملک نے تیس سال کی مدت میں حیرت انگیز ترقی کی اور آج اس کی معاشی ترقی کی رفتار امریکہ سے تین گنا زیادہ ہے۔ اس لئے جیسا کہ بکس اور دوسرے ماہرین علم المعیشت کا خیال ہے، یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ سوشلزم یا عوامی جمہوریت کا سماجی فلسفہ یا کوئی اور عمرانی نظام فکر جو راست سرمایہ کاری کے مقابلہ میں کنٹرول کو اپناتا ہے متوازن معاشی ترقی کا ضامن ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ معاشی ترقی کوئی مفت ہاتھ آنے والی چیز نہیں بلکہ اس کے لئے لوگوں کو بڑی قربانی دینی پڑتی ہے۔ یہ قربانی اپنی ضروریات کو پورا کرکے دی جاتی ہے۔ اشیائے صرف کے مقابلہ میں مشین بنانے کو ترجیح دی جاتی ہے تاکہ مشینوں کی مدد سے پیداوار زیادہ بڑھ سکے۔ اس سلسلہ میں روس کے عوام نے جو مثالی قربانیاں دیں وہ میرے خیال میں معاشی ترقی کی بہت بڑی قیمت تھی جو ادا کی گئی۔ بہتر یہ ہوتا کہ اشیائے صرف کچھ زیادہ مقدار میں پیدا کی جاتیں چاہے اس سے ترقی کی رفتار کچھ سست ہی کیوں نہ ہو جاتی۔ اصل میں اس معاملہ میں رایوں کا اختلاف ہو سکتا ہے کہ معاشی ترقی کے لئے انسانوں کو شدید تکالیف برداشت کرنا چاہیئے یا نہیں یا یہ کہ موجودہ نسل کی موجودہ ضروریات اہم ہیں یا موجودہ نسل کی آیندہ کی ضروریات اور اس سے بڑھ کر یہ کہ گیہوں اگانا، جوتے بنانا اور ضروریات زندگی کی دوسری چیزیں پیدا کرنا زیادہ اہم ہے یا چاند پر انسان کا پہنچنا۔

سرمایہ دارانہ نظام میں فرد کے شوق اور اقدام پر معاشی ترقی کا انحصار ہوتا ہے۔ لیکن اس نظام میں چونکہ مکمل معاشی آزادی ہوتی ہے اور کسی خاص منصوبہ کے تحت ترقیاتی پروگرام نہیں چلائے جاتے، معاشی ترقی کی رفتار نسبتاً سست ہوتی ہے۔ اس نظام کی ایک اہم خرابی یہ بتلائی جاتی ہے کہ اس میں اجارہ دار پیدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن دیکھا جائے تو سوشلزم میں ریاست خود سب سے بڑا اجارہ ہے، لیکن ریاستی کنٹرول کی صورت میں اجارہ سارے ملک کی بہبودی کو سامنے رکھ کر کام کرتا ہے اور آزاد معیشت میں چند افراد کو فائدہ اٹھانے کا

موقع مل جاتا ہے۔

جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں آج دونوں میں سے کوئی نظام بھی خالص نہیں رہا ہے۔ مثلاً سرمایہ دارانہ نظام نے منصوبہ بندی کے طریقہ کو قبول کیا جو سوشلزم کی دین تھی۔ ایک زمانہ وہ تھا جبکہ مغربی ممالک معاشی معاملات میں ریاست کی مداخلت اور کسی قسم کے منصوبہ بندی کا مذاق اڑاتے تھے، منصوبہ بندی کا ذکر کرنے والے اور اس کے حق میں سوچنے والے ماہرین معاشیات مثلاً مارس ڈاب وغیرہ کی رائے کو پاگل پن کہا جاتا تھا۔ لیکن سنہ ۱۹۳۰ء کی کساد بازاری اور خصوصاً دوسری جنگ عظیم کے بعد حالات تیزی سے بدلے۔ کیونکہ معاشی میدان میں منصوبہ بندی کو اپنا کر روس اسپوٹنکس اور خلائی سائنس کے میدان میں امریکہ سے آگے بڑھ گیا۔ اس کو پاگل کا خواب نہیں کہا جا سکتا۔

اس طرح ایک تیسرا نظام مخلوط معیشت (MIXED ECONOMY) کا وجود میں آیا جس میں سرمایہ دارانہ نظام کی فرد کی آزادی اور سوشلزم کی منصوبہ بندی اور معاشی معاملات میں حسب ضرورت حکومت کی مداخلت کو اپنایا گیا ہے۔ اس کی بہترین مثال خود ہمارا ملک ہندوستان ہے جہاں مخلوط معشیت کا تجربہ کیا جا رہا ہے۔ ہمیں اس سلسلے میں جو دشواری پیش آرہی ہے وہ کسی تاریخی اساس کے نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور جب تک کسی سماجی فلسفے کی بنیاد نہیں تیار ہو جاتی ہماری عملی دشواریاں دور ہونے والی نہیں ہیں۔ اصل میں ہم نے اس تیزی سے مخلوط معشیت کو ملک میں نافذ کرنے کی کوشش کی کہ ہمارا سماج ان نئی تبدیلیوں کو قبول نہ کر سکا۔ مثلاً سرمایہ دارانہ نظام کے پیچھے ارتقاء کی طویل تاریخ موجود ہے اور ریاستی کنٹرول والی معشیت کو توقوت کے زور سے نافذ کیا گیا جو ہم نہیں چاہتے۔ اس لئے ہمیں خود مخلوط معشیت کے پچھلے پندرہ سالہ تجربہ میں وہ کامیابی نہیں دکھائی دیتی جو سرمایہ دارانہ نظام کے سلسلہ میں امریکہ میں اور سوشلسٹ نظام کی صورت میں دکھائی دیتی ہے، اس طرح ہمارے سامنے جو اہم مسئلہ ہے وہ جلد سے جلد ملک کے لئے کسی سماجی فلسفہ کا فراہم کرنا ہے۔ ہم مخلوط معشیت کے جس نظام کو اپنا چکے ہیں، وہ

مغرب کے جمہوری نظام سے زیادہ قریب ہے، اس لئے شاید ہمارے لئے مغربی جمہوریت کے سماجی فلسفہ کو اپنانا نسبتاً آسان ہوگا۔ لیکن اس سلسلہ میں دوسرے غیر معاشی محرکات کو بھی ذہن میں رکھنا ہوگا۔ جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

معاشی ترقی کے سلسلے میں جو بھی طریقہ اختیار کیا جائے (آزاد معیشت، منصوبہ بند معیشت یا مخلوط طرز معیشت) کوشش اس بات کی کی جاتی ہے کہ لوگوں کو زراعت سے ہٹا کر کارخانوں میں کام پر لگایا جائے تاکہ صنعتی پیداوار میں اضافہ ہو۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ صنعت کی بنیادیں وسیع کی جائیں تاکہ زراعت سے نکل کر آنے والے لوگوں کو کام مل سکے دوسرے ان لوگوں کے زراعت سے نکلنے کی وجہ سے زرعی پیداوار میں کمی نہ ہونے پائے۔ اس طرح جو لوگ صنعتوں میں کام کر رہے ہیں، انھیں غذائی اجناس ملتی رہیں گی اور جو لوگ زراعت کے پیشے میں رہیں انہیں زیادہ سے زیادہ مصنوعات مل سکیں گی اور ان کی ضروریات بہتر طور پر پوری ہوتی رہیں گی۔ اگر ہم مغرب کی صنعتی ترقی اور موجودہ خوش حالی کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ پچھلے ڈیڑھ سو سال کی مدت میں یہ کامیابی ہوئی ہے۔ اور چونکہ یہ تبدیلی ایک طویل مدت میں زینہ بہ زینہ ہو کر آئی اس لئے یہ پرسکون تبدیلی تھی۔ اس کے برخلاف روس کی معاشی ترقی میں یہ کمزور پہلو واضح ہو کر سامنے آتا ہے کہ روس نے تو خلائی سائنس میں مغربی ممالک سے بازی جیت لی لیکن جہاں تک انسانی ضروریات کا سوال ہے وہاں کی حالت بہت سے پسماندہ ملکوں سے زیادہ بہتر نہیں ہے۔ جہاں تک زرعی معیشت سے نکل کر صنعتی معیشت کے میدان میں آنے کا سوال ہے۔ ہندوستان نے پچھلے پندرہ برسوں میں مشکل سے اپنی آبادی کا بیسواں حصہ زراعت سے صنعت کی طرف منتقل کیا ہوگا۔ لیکن اس دوران میں بڑھتی ہوئی بیروزگاری اور اجناس کی چڑھتی ہوئی قیمتوں نے خطرناک صورت اختیار کر لی ہے۔

مذہب جو روحانی قدروں اور عقائد پر زور دیتا ہے معاشی ترقی پر براہِ راست یا بالواسطہ اثر انداز ہوتا ہے اور جیسا کہ میکس ویبر کا خیال ہے کہ پروٹسٹنٹ اور خاص طور سے

پیوری ٹن (PURITAN) فرقہ نے یورپ کی معاشی ترقی میں بہت ہی اہم حصہ لیا ہے۔ یورپ کے وہ ملک جہاں پروٹسٹنٹ اکثریت میں تھے معاشی ترقی کے میدان میں دوسروں سے بہت آگے رہے۔ پیوری ٹن فرقہ میں کویکرس (QUAKERS)، ہیوگے ناٹس (HUGUENOTS) اور میتھوڈسٹس (METHODISTS) میں معاشی جدوجہد کی اچھی صلاحیت پائی جاتی ہے، مثلاً انگلستان اور یورپ کی لوہے کی صنعت کو ترقی دینے میں کویکرس کا حصہ ہے اور آج بھی تین چوتھائی صنعت پر یہی لوگ قابض ہیں۔ اس کے برخلاف رومن کیتھولک فرقہ کی کٹر پسندی بعض موقعوں پر رکاوٹ کا باعث بنتی ہے۔ مثال کے طور پر موجودہ حالات میں یہ ضروری ہے کہ ملک کی خوش حالی کو بڑھانے کے لئے فیملی پلاننگ کی جائے لیکن رومن کیتھولک اس کے لئے تیار نہیں۔ یہ بات بعض دوسرے مذاہب اور سماجوں پر صادق آتی ہے۔ مذہبی اعتبار سے مسلمان بھی فیملی پلاننگ کو نہیں اپنا سکتے۔ ہندوستان میں اولاد خدا کی رحمت ہے اس کو روکا نہیں جا سکتا۔ ان حالات میں فیملی پلاننگ کی اسکیم کامیاب نہیں ہو سکی۔ اسی طرح خواہش کو برائی کی بنیاد اور روح کی تسکین یا نروان کو مقصد زندگی قرار دینا معاشی جدوجہد کی راہ میں ضرور حائل ہوگا۔ زیادہ دن نہیں ہوئے کہ فورڈ فاؤنڈیشن نے اپنا ایک ماہر ایران کی ترقیاتی اسکیموں کا جائزہ لینے کے لئے بھیجا تھا، اس نے کہا ہے کہ ایرانیوں کی معاشی ترقی کی راہ میں ان کا مذہب حائل ہے (نیو یارک ٹائمز، ۱۹ستمبر ۱۹۵۹ء) یہ بات اس نے ان کی بے عملی کے پیش نظر کہی ہے، اس کا خیال ہے کہ ایرانیوں کو تھوڑا بہت جو کچھ بھی مل جاتا ہے اس پر وہ قناعت کرتے ہیں اور محنت کر کے زیادہ آمدنی حاصل کرنے اور اپنے معیار زندگی کو بڑھانے کا ان میں کوئی شوق نہیں دکھائی دیتا۔ سود کا مسئلہ مسلم سماج میں بنکنگ کی ترقی میں ایک روڑا ہے، بالکل اسی طرح عہد وسطیٰ میں کلیسا نے سود کے لین دین پر پابندی لگائی تھی اور اس سے معاشی کاروبار پر اثر پڑا تھا۔ اسی قسم کے اور مذہبی معتقدات اور سماجی رجحانات، معاشی ترقی کی رفتار پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان میں جانوروں کا پوتر سمجھنا، یہاں کی معیشت کو متاثر کرتا ہے۔

جنگ اگرچہ ملکوں کے معاشی وسائل کو برباد کرتی ہے اور پیداواری کے ذرائع زراعت، صنعت اور کاروبار کے بجائے بارود سازی پر لگا دیئے جاتے ہیں لیکن جنگ کی وجہ سے پیداوار کے کاموں کے لیے نئی نئی تکنیک دریافت ہوتی ہیں۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ اس سے سوسائٹی کو ایک زبردست دھکا لگتا ہے اور سماجی تبدیلیوں کی رفتار تیز تر ہو جاتی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ یورپ کی جنگوں کی وجہ سے انگلستان کو سیاسی اور سماجی حیثیت سے آگے بڑھنے میں بڑا سہارا ملا ہے، ان کی وجہ سے نئی نئی لیڈر شپ پیدا ہوئی اور اگرچہ وقتی طور پر معاشی ترقی متاثر ہوئی لیکن سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کے سبب بعد کو معاشی ترقی کی رفتار تیز ہو گئی۔

ملک کے سماجی ادارے معاشی خوش حالی پر برابر اثر ڈالتے رہتے ہیں، کوئی شخص اس وقت تک دل لگا کر محنت نہ کرے گا جب تک کہ اس کو اس بات کا یقین نہ ہو جائے کہ اسے اس کی محنت کا صلہ ضرور ملے گا۔ کہا جاتا ہے کہ ہندوستان کا مشترک خاندان کا طریقہ یہاں کی معاشی ترقی میں حائل ہے۔ مغربی ملکوں میں خاندان سے مراد صرف شوہر اور بیوی اور ان کے بچے ہوتے ہیں۔ جو بہت جلد ہی معاشی اعتبار سے اپنے پانوں پر کھڑے ہو جاتے ہیں اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ خوش حالی کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ خاندان چھوٹے ہوتے جاتے ہیں

نجی ملکیت کا حق اور اس کی حفاظت کی ذمہ داری معاشی ترقی کے لئے بہت ضروری ہے۔ افراد کی جائداد کو نہ صرف کسی فرد کی دستبرد سے بچانا ضروری ہے۔ بلکہ خود ریاست کی دست درازی سے محفوظ رکھنے کی ضرورت ہے۔

مزید براں اگر ملک میں امن و اماں نہ ہو اور حکومت اپنی اس ذمہ داری کو پورا نہ کرے تو یقیناً معاشی ترقی پر اس کا بُرا اثر پڑے گا۔ ہندوستان کے حالیہ فرقہ وارانہ فسادات کے دوران جو مالی نقصان ہوا ہے اس سے مسلمانوں میں کاروبار میں سرمایہ لگانے اور معاشی جدوجہد میں حصہ لینے سے ضرور گریز پیدا ہوا ہوگا اور اس کا ملک کی معاشی ترقی پر اثر پڑنا لازمی ہے۔ ملکیت اور جائداد کی حفاظت کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے حکومت کو یہ نہیں

ہونا چاہیے، کہ مختلف کاروبار کو توسیع دینے کا رجحان بھی آجر کے لئے کم دلچسپ اتنا ہی حوصلہ شکن ہے جتنا کہ اس کی جائداد کا زبردستی کسی کے ہاتھوں چھین جانا۔ پسماندہ ممالک میں آئے دن صنعتوں کو قومیانے کا یہ سلسلہ معاشی ترقی پر ضرور اثر انداز ہوتا ہوگا۔

تعلیم کا معاشی ترقی میں جو حصہ ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا، جہالت ہر موڑ پر ملک کی معاشی ترقی میں رکاوٹ کا باعث بنتی ہے۔ تحقیقات سے یہ ثابت ہوا ہے کہ تعلیم یافتہ مزدور کی کارکردگی جاہل مزدور سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ تعلیم کی وجہ سے لوگوں میں خود اعتمادی اور سوجھ بوجھ پیدا ہوتی ہے اور اقدام کی صلاحیت ابھرتی ہے۔ اور وہ ہر معاملہ میں حکومت کی طرف نہیں دیکھتے۔ حکومت پر تکیہ کرنے کی یہ عادت جاگیرداری نظام کی پیداوار ہے اور پسماندہ ملکوں میں عام طور پر پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف خوش حال ملکوں میں افراد اپنے طور پر بیسیوں کام کرتے رہتے ہیں جس سے وہ نہ صرف یہ کہ خود روپیہ کماتے ہیں بلکہ دوسروں کے لئے بھی کام کے مواقع فراہم کرتے ہیں۔

سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی کی وجہ سے ہمیں جو فوائد پہنچ رہے ہیں وہ ہم سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ مختلف نئی نئی دریافتیں، مشینوں کا استعمال، چیزوں کی بڑے پیمانے پر پیداوار ان سب کی وجہ سے ملکوں کی خوش حالی میں اضافہ ہوا ہے۔ موجودہ دور کی معاشی ترقی میں سائنس، تحقیقات اور سرمایہ کاری کا بہت بڑا حصہ ہے۔ تعلیم کے پھیلنے سے لوگوں میں صنعتی شعور پیدا ہوتا ہے اور یہ معاشی ترقی کے لئے بہت ضروری ہے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کی بیشتر صنعتی دریافت، کسی بڑے سائنس داں کی کوششوں کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ مشین پر کام کرنے والے مزدوروں نے خود نئی نئی مشینیں بنائیں اور اس سلسلہ میں ایسی ایجادات بھی ہوئیں جن سے دنیا کی زرعی پیداوار میں بہت ترقی ہوئی

ہندوستان میں زرعی پیداوار کی کمی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ ہمارے کاشتکار جدید طرز زراعت سے اپنے آپ کو ہم آہنگ نہیں کر پائے ہیں۔ زراعت کی ترقی کے لئے عام تعلیم اور فنی تربیت بھی بہت ضروری ہے۔ خوش حال ممالک (جہاں زرعی پیداوار

ہندوستان کے مقابلہ میں کئی گنا زیادہ ہے) کے کسانوں میں یہ دونوں باتیں نہیں ملیں گی۔ چنانچہ اقوام متحدہ کی کمیٹی نے پسماندہ ممالک کی پسماندگی کے جو اسباب بتائے ہیں ان میں ایک سبب یہ بھی ہے کہ ان ملکوں میں زراعت کی کارکردگی بہتر نہیں ہے، عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ تعلیم اور معاشی ترقی کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ تہذیبی اور سماجی خامیاں خود بخود دور ہوتی جاتی ہیں لیکن اس میں کچھ وقت لگتا ہے اور یہ سب کچھ پلک جھپکتے نہیں ہو جاتا۔

کسی بھی ملک کے لئے قومی یکجہتی کا مسئلہ بڑی اہمیت رکھتا ہے، ملک کا انتشار معاشی ترقی کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ ہوتا ہے، مغرب میں قومیت کے تصور نے معاشی جدوجہد کو بڑی تقویت بخشی ہے، اس کے برخلاف ہندوستان اس لحاظ سے کمزور رہا ہے اور اس سے مشکلات پیدا ہوئی ہیں۔ اس طرح عورتوں کے سماجی حقوق اور سماج میں ان کے مرتبہ کا مسئلہ ہے اور یہ بھی توجہ کا محتاج ہے، زندگی کے کسی شعبہ میں کوئی ملک اپنی آدھی سے زیادہ آبادی کو بیکار رکھ کر یا پیچھے چھوڑ کر آگے نہیں بڑھ سکتا۔

اس سلسلہ میں لوگوں کی عادات اور رجحانات بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، جیسے ہم ہندوستانیوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ سونے کے زیورات کو پسند کرتے ہیں اور سرمایہ کو زیورات کی شکل میں محفوظ اور مقید کر لیتے ہیں، برخلاف اس کے ترقی یافتہ ملکوں میں بچت کو روپے کی شکل میں بنکوں میں رکھواتے ہیں۔ سونے کو جمع کرنے کی وجہ سے زرمبادلہ کا مسئلہ مشکل اور پیچیدہ ہو جاتا ہے، یہ عادت بدل جائے تو کروڑوں روپیوں کی مشینیں درآمد کی جا سکتی ہیں اور ترقی کی رفتار تیز ہو سکتی ہے۔ ایمانداری جو ایک اخلاقی قدر ہے معاشی ترقی کی اسکیموں کی کامیابی کے لئے بہت ضروری ہے، مثال کے طور پر ٹیکسوں کی ادائیگی سے گریز کرنا اور کسی نہ کسی صورت میں بچ نکلنے کی کوشش کرنا دیانتداری کے خلاف ہے، دوسری طرف اس سے ملک کا عام طور پر نقصان ہوتا ہے، لوگوں کا یہ رجحان کچھ پسماندہ ملکوں کے لئے ہی مخصوص نہیں، مغربی ملکوں میں بھی یہ رجحان پایا جاتا ہے اور فرانس اس معاملہ میں سب سے آگے ہے

البتہ امریکہ کے لوگ اس معاملہ میں عام طور پر ایمانداری سے کام لیتے ہیں۔

بہتر ذرائع آمد و رفت بھی معاشی ترقی کے لئے ناگزیر ہیں۔ ان سے قومی یک جہتی قائم کرنے اور اسے برقرار رکھنے میں بھی بہت مدد ملتی ہے اور جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اتحاد اور یک جہتی سے معاشی ترقی کا کام بہتر اور تیز تر ہوتا ہے۔

حکومت کے انتظامی ادارے کسی بھی ملک کے سیاسی اور معاشی ڈھانچے کو نہ صرف برقرار رکھتے ہیں بلکہ اس کی عمومی ترقی کے لئے بہت زیادہ اہمیت رکھتے ہیں، ان اداروں کی سب سے بڑی خوبی یہ ہونی چاہیئے کہ اہم اور ذمہ دار عہدوں پر تقرر کے وقت صلاحیت اور استعداد کو پیش نظر رکھا جائے، لیکن پسماندہ ملکوں میں تقرر کے وقت رشتہ داری، خاندان اور ذات پات کا خیال رکھا جاتا ہے، اور اکثر صلاحیت والے افراد نظر انداز کر دئے جاتے ہیں ملازمت کی شرائط کچھ ایسی ہیں کہ ایک بار ایک جگہ کسی شخص کا تقرر ہو گیا، پھر وہ اپنے آپ کو محفوظ سمجھتا ہے، اُسے سالانہ ترقی ملتی رہتی ہے چاہے وہ اپنے کام میں لاپروائی برتے، یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ اکثر اپنے ماتحتین سے ذمہ دار افسروں کا برتاؤ ایسا ہوتا ہے کہ ان میں احساس کمتری پیدا ہو جاتا ہے اور ان کی خود اعتمادی اور اقدام اور کام کرنے کی صلاحیت مجروح ہو جاتی ہے۔

اس طرح یہ بات واضح ہے کہ غیر معاشی محرکات معاشی ترقی پر بہت بڑی حد تک اثر انداز ہوتے ہیں، ان کو کوئی ملک جو ترقی کا خواہاں ہے نظر انداز نہیں کر سکتا، کیونکہ معاشی ترقی محض معاشی عوامل ہی پر منحصر نہیں ہے بلکہ سیاسی، سماجی، مذہبی اور تہذیبی عناصر کی بھی اس سلسلہ میں بڑی اہمیت ہے۔

واقعاتِ مشتاقی

جناب اقتدار حسین صدیقی، استاد تاریخ، جامعہ کالج

لودی اور سور حکمرانوں کے عہد سے متعلق تاریخ کی کتابوں میں واقعاتِ مشتاقی کی خاص اہمیت ہے اس کی وجہ صرف یہی نہیں کہ اس کا مصنف رزق اللہ مشتاقی افغان حکمرانوں کا ہم عصر تھا، بلکہ اس لیے کہ مصنف نے ہندوستان میں تاریخ نویسی میں پہلی مرتبہ عرب مورخین کا تتبع کیا ہے۔ اس سے پہلے ہندوستان میں تاریخ کی جتنی کتابیں لکھی گئی تھیں ان میں سلسانی روایات کو پیش نظر رکھا گیا تھا۔ ساسانی روایات کے مطابق تاریخ نویسی صرف بادشاہوں کے حالات اور ان کے کارناموں کی ستائش یا تنقید کا نام تھا۔ کبھی کبھی بادشاہوں کے علاوہ امراء کا بھی ضمناً ذکر آجاتا تھا۔ برخلاف اس کے عرب مورخین پورے سماج کی تاریخ لکھتے تھے یعنی حکمراں طبقہ کے علاوہ سماج کے دوسرے طبقوں کے حالات بھی لکھتے تھے، ان کا نقطۂ نظر جمہوری ہوتا تھا اس لئے ان کی تصانیف میں ان کے زمانہ کی روح پائی جاتی ہے۔ واقعاتِ مشتاقی بھی اسی نہج پر لکھی گئی، اس میں پندرہویں صدی کے نصف آخر سے سولھویں صدی کے نصف اول تک کے عہد کے ہندوستان کے تقریباً ہر طبقہ سے متعلق مواد ملتا ہے۔

یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ سولھویں اور سترھویں صدی کے فارسی مورخین نے اپنی کتابوں کی تصنیف میں لودی اور سور حکمرانوں کے عہد کی تاریخ کے سلسلے میں صرف واقعاتِ مشتاقی، تاریخ ابراہیم شاہی۱؎ اور عباس خاں سروانی کی تاریخ شیر شاہی سے استفادہ کیا۔ نظام الدین بخشی مصنف

۱؎ تاریخ ابراہیم شاہی سلطان ابراہیم کے عہد میں لکھی گئی چونکہ واقعاتِ مشتاقی میں سلطان بہلول و سکندر لودی کی فوجی مہمات اور فتوحات کو قریب قریب نظر انداز کر دیا گیا ہے اور طبقات اکبری، تاریخ فرشتہ اور تاریخ خانجہانی میں یہ باتیں پوری تفصیل کے ساتھ تاریخ وار موجود ہیں اس لئے یقیناً ان واقعات کو تاریخ ابراہیم شاہی سے لیا گیا ہے۔

طبقات اکبری، فرشتہ اور نعمت اللہ ہروی مصنف تاریخ خانجہانی نے انھیں کتابوں کا حوالہ دیا ہے۔ عبداللہ مصنف تاریخ داؤدی نے اپنی کتاب کے ماخذوں میں صرف طبقات اکبری اور تاریخ شیر شاہی کا ذکر کیا ہے لیکن اس کی کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر جگہوں پر اس نے دوسری کتابوں کے مقامات میں واقعات مشتاقی کو لفظ بہ لفظ نقل کر دیا ہے۔

رزق اللہ مشتاقی سلطان سکندر کے عہد میں ۸۹۷ھ یا ۱۴۹۲ء میں دہلی کے ایک قدیم اور معزز خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کے جد امجد آغا محمد ترک اپنے قبیلے کے سردار تھے اور سلطان علاؤالدین کے عہد میں منگولوں کی تاخت و تاراج کی وجہ سے ماوراالنہر سے ہجرت کر کے ہندوستان آئے تھے سلطان نے ان کو شاہی عنایات سے نواز کر جلد ہی (۱۲۹۹ء میں) اپنے چھوٹے بھائی الغ خاں اور وزیر نصرت خاں کی قیادت میں گجرات کی مہم پر بھیج دیا۔ گجرات کی فتح کے بعد آغا محمد وہیں ٹھہر گئے لیکن کچھ عرصہ کے بعد شاہی امراء سے کسی مسئلہ پر ان کا اختلاف ہو گیا اور وہ دہلی واپس آگئے۔ اس مرتبہ سلطان ان پر پہلے سے بھی زیادہ مہربان ہوا۔ اور ان کو اپنے ممتاز امراء میں شامل کر لیا۔ پھر وہ تغلق سلاطین کے عہد تک اہم عہدوں پر فائز رہے۔ اولاد کے معاملے میں بھی قدرت ان کے لئے فیاض تھی، لیکن بڑے بیٹے ملک معزالدین کے علاوہ سب ان کی زندگی ہی میں مر گئے۔ بیٹوں کی موت نے آغا محمد کو دنیا سے متنفر کر دیا۔ اس لئے وہ فوجی زندگی ترک کر کے شیخ صلاح الدین سہروردی کی خانقاہ میں رہنے لگے اور ۷۳۴ھ/۱۳۳۳ء میں انتقال فرما گئے۔[۱۵]

ملک معزالدین کے بیٹے ملک موسیٰ کا شمار سلطان فیروز شاہ کے ممتاز امراء میں ہوتا تھا۔ فیروز شاہ کے انتقال کے بعد جب طوائف الملوکی پھیلی اور دہلی کے حالات بگڑ گئے تو ملک موسیٰ مایوس ہو کر ماوراالنہر چلے گئے، مگر وہاں بھی طبیعت نہیں لگی۔ ہندوستان برابر یاد آتا رہا۔ بالآخر ۱۳۹۸ء میں تیمور کی فوج کے ہمراہ ہندوستان واپس آگئے۔ ملک موسیٰ کے بیٹے ملک فیروز سلطان بہلول کے معتبر امراء میں سے تھے۔ انھوں نے سلطان حسین شرقی کے مقابلہ میں اس کی فتح و کامرانی سے متعلق ایک مثنوی لکھی تھی، یہ مثنوی شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے زمانہ تک موجود تھی۔ اس کی تصنیف کے کچھ عرصہ بعد

---

۱۵ اخبار الاخیار، مصنفہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، صفحات ۲۹۸، ۲۹۹۔

وہ بہرائچ کے قریب سلطان حسین شرقی کے خلاف جنگ میں مارے گئے۔[۵۱] ان کے بعد اس خاندان سے فوجی ملازمت کا سلسلہ ختم ہوگیا کیونکہ ان کے بیٹے شیخ سعد اللہ جوان کی موت کے بعد پیدا ہوئے تھے فقر کی زندگی پسند کرتے تھے۔ ان کے مربی مسندِ عالی زین الدین مقطع سرکار بیدار اول تھے۔[۵۲] شیخ سعد اللہ کے دو بیٹے تھے۔ بڑے رزق اللہ اور چھوٹے سیف الدین۔ آخر الذکر کے بیٹے شیخ عبد الحق محدث دہلوی تھے جنھوں نے اپنے چچا کے متعلق لکھا ہے کہ وہ اپنے باپ کی طرح عشق الہٰی میں مستغرق رہتے تھے۔ اور اپنے درد کا اظہار فارسی اور ہندی شاعری میں کرتے تھے۔ فارسی میں مشتاقی اور ہندی میں راجن تخلص تھا۔ ان کے ہندی کلام کا مجموعہ "جیوتی نرنجن" سولھویں صدی میں کافی مقبول تھا۔[۵۳] لیکن اب ان کے فارسی اور ہندی کلام کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ ان کی تصانیف میں سے صرف واقعاتِ مشتاقی ہی کے دو مخطوطے برٹش میوزیم لندن کی لائبریری میں موجود ہیں۔

واقعاتِ مشتاقی کی تصنیف کا سبب مصنف کے احباب کا اصرار تھا۔ جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں "تا بحدے کہ یاران کاغذ و دوات می آوردند و واقعات مجالس می نوشتند۔ در مجلس ہا می بردند تا روزے محرے بہ جد گردید کہ آنچہ منظور و مسموع تو شدہ از واقعات و فوائد آں را بہ سواد در آورد بر روی کاغذ نگار تا طالبان را بہ کار آید و با لغان را بصارت افزاید۔ بنا بر ضرورت ایں کلماتے چند کہ از یاران کار آزمودہ در روزگار گذرانیدہ شنیدم و با آنچہ خود مشاہدہ نمودم آں را جمع بہ بیاض بردم و موسوم بہ مشتاقی گردانیدم۔"[۵۴]

اس طرح واقعاتِ مشتاقی ان واقعات کا مجموعہ ہے جو یا تو خود مصنف کی آنکھوں کے سامنے گذرے تھے یا پھر ان کو انھوں نے اپنے والد اور احباب سے سنا تھا۔ اگرچہ مصنف کو تاریخ سے بہت دلچسپی تھی لیکن کہیں سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ انھوں نے دوسری

---

[۵۱] اخبار الاخیار ص ۲۰۰ و زبدۃ التواریخ۔ مصنفہ نور الحق۔ مخطوطہ برٹش میوزیم۔ ورق ۶۸ الف۔
[۵۲] اخبار الاخیار۔ صفحات ۲۰۰، ۲۰۱۔ [۵۳] اخبار الاخیار۔ صفحہ ۲۰۰۔
[۵۴] واقعاتِ مشتاقی۔ روٹوگراف مخطوطہ برٹش میوزیم لائبریری۔ ورق ۲ ب۔

کتابوں سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اسی لئے سلطان بہلول کے ابتدائی حالات کے متعلق انھوں نے غلطی کی ہے۔ ان کے علم و فضل کے بارے میں نور الحق لکھتے ہیں کہ "شیخ رزق اللہ مرد کامل بود در علم و فضل و جامعیت صفات کمال و درد و محبت و ذوق و وجدان و معرفت و حقیقت و استقامت و نقل حکایت مشائخ و تواریخ ملوک و لطائف و ظرائف یگانہ عصر خود بود و یادگار سلف بود" [1]

علاوہ ازیں رزق اللہ مشتاقی سیر و سیاحت سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ صوفیاء اور بزرگان دین سے ملاقات کے شوق میں دور دراز مقامات کے سفر کرتے تھے۔ اس طرح انھوں نے شمالی ہندوستان کے تمام اہم مقامات کی سیر کر لی تھی۔ انھیں جہاں بھی کوئی عجیب یا دلچسپ بات معلوم ہوتی، اسے اپنے حافظہ میں محفوظ کر لیتے۔ اور جب ۱۵۷۲ء میں انھوں نے واقعات مشتاقی کو قلم بند کیا تو ان سب کو حکایات اور قصوں کی شکل میں لکھ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کے مطالعہ سے مفلس، ٹھگ، بدمعاش، امراء، علماء، طلباء، مشائخ، اور سلاطین، غرض عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی سوسائٹی کے ہر طبقہ کی معاشرت کا حال معلوم ہوتا ہے۔ پھر بھی کتاب کا نصف سے زیادہ حصہ سلاطین، اور امراء کے حالات زندگی اور ان کے کارناموں سے متعلق ہے۔

مشتاقی نے لودی سلاطین خصوصاً بہلول اور سکندر کے عہد سے متعلق واقعات اور حکایات میں سیاسی واقعات، فوجی مہمات اور فتوحات کو قریب قریب نظر انداز کر دیا ہے لیکن سلطان سکندر کی انتظامی اور سماجی اصلاحات کو دلچسپی سے بیان کیا ہے، بہلول اور سکندر کے مشائخ اور علماء سے تعلقات، ان کے مذہبی معتقدات، ان کی علم دوستی، فیاضی اور سخاوت کو خاص طور سے پوری تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، بہلول میں یہ سادگی اور انکسار اس قدر تھا کہ وہ سپاہیوں کے ساتھ برادرانہ سلوک کرتا

---

[1] زبدۃ التواریخ روٹوگراف مخطوطہ برٹش میوزیم لائبریری ورق ۴۷ ب۔

تھا اور امیروں کو خوش رکھنے کے لئے"۔ درمجلس بر تخت نہ نشستے و مردم را قیام منع فرمودہ، ہمہ بر فرشہا ئے نفیس و بساط رنگین می نشستند و ہر کرا مسند عالی خطاب می کرد۔"[اھ]

سکندر کی "مذہبیت" کے متعلق لکھا ہے کہ اس نے زمانۂ شہزادگی میں مسلمانوں کو خوش کرنے کے لئے سرکاری علماء[۵۲] سے کہا کہ کرکشیتر میں ہندوؤں کے مقدس تالاب کو ختم کر دیا جائے کیونکہ وہاں دور دراز سے ہندو آکر نہاتے اور بتوں کی پرستش کرتے ہیں لیکن شیخ عبداللہ اجودھنی نے شہزادے کی تجویز کی سخت مخالفت کی اور کہا کہ غیر مسلموں کی قدیم عبادت گاہوں کو ویران کرنا اسلامی نقطۂ نظر سے جائز نہیں۔ اس بات پر شہزادے نے برانگیختہ ہو کر تلوار کھینچتے ہوئے کہا "کفار کی حمایت کرتا ہے۔ پہلے تجھے قتل کروں گا۔ اس کے بعد کرکشیتر کو"۔ مولانا عبداللہ نے جواب دیا کہ موت برحق ہے، بغیر اللہ کے حکم کے کوئی نہیں مرتا، جب کوئی ظالم کے سامنے آتا ہے پہلے موت کو اختیار کرتا ہے۔ مجھ سے ایک شرعی مسئلہ پوچھا گیا، اگر آپ شرع کی پروا نہیں کرتے تو پھر پوچھنے کی کیا ضرورت تھی۔ سلطان غصہ سے باز آگیا اور کہنے لگا کہ اگر آپ اجازت دیتے تو کئی ہزار مسلمانوں کے دل خوش ہو جاتے۔"[۵۳]

سلطان سکندر نے اپنے عہد میں بہت سی مفید اصلاحیں کیں، اس نے عورتوں کو مزار پر جانے سے منع کر دیا۔ سالار مسعود غازیؒ کے نیزے کے جلوس کو سلطنت دہلی میں ممنوع قرار دیا۔ کیونکہ مزاروں پر اور نیزے کے جلوس کے موقع پر جو میلے ہوتے تھے ان میں عورتوں اور مردوں کے

[اھ] واقعاتِ مشتاقی۔ ورق ۹ الف و ب۔

[۵۲] سرکاری علماء ملازم ہوتے تھے۔ ان کی مدد سے حکومت کے جائز اور ناجائز کام سرانجام پاتے تھے اسی وجہ سے ایسے علماء کو علماء سو کہا جاتا تھا۔ سکندر کے سرکاری علماء میں عبداللہ اجودھنی نے اس سے اختلاف کر کے بڑی جراتِ کردار کا مظاہرہ کیا تھا۔

[۵۳] واقعاتِ مشتاقی۔ ورق ۹ الف و ب۔ یہ واقعہ تاریخ داؤدی کے مصنف نے واقعات مشتاقی سے لفظ بہ لفظ نقل کیا ہے۔

مشترک اجتماع کی وجہ سے بہت سی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوگئی تھیں اور اکثر جرائم کا ارتکاب ہوتا تھا لیکن سلطان کا اپنا یہ حال تھا کہ وہ چھپ کر شراب پیتا تھا، داڑھی نہیں رکھتا تھا۔ موسیقی کا دلدادہ تھا خاص طور پر کا نرہ کلیان، مالکوس اور کا نرہ حسینی راگوں کو بڑے شوق سے سنتا تھا۔ سلطان کو ہندو علوم سے بہت دلچسپی تھی، اس کی ایما سے اس کے وزیر مسند عالی میاں بہوہ نے سنسکرت کی کتابوں کا ترجمہ کرا کے طبِ سکندری مرتب کی تھی۔ سلطان کی علم دوستی کی وجہ سے آگرہ میں مختلف ممالک کے علما، اور فضلا، جمع ہوگئے تھے۔ واقعاتِ مشتاقی سے اس امر پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ دوسرے ہندوستانی مسلمانوں کی طرح نووارد افغانوں کے گھروں میں بھی پردہ کا سخت رواج ہوگیا تھا۔

جہاں تک سیاسی اور انتظامی اصلاحات کا تعلق ہے ان کے بارے میں بھی اس کتاب میں مواد ملتا ہے۔ سلطان اور اس کے امراء کی دلچسپی کی وجہ سے زراعت کی اس قدر ترقی ہوئی کہ دہلی سلطنت میں بنجر زمین نظر نہیں آتی تھی۔ سلطان نے سرکش افغان امراء کو اس قدر مطیع کرلیا تھا کہ اگر اس کا فرمان کسی امیر کے پاس پہنچتا تھا تو وہ اس کی اطلاع پاکر خیمے یا شہر سے دو تین میل دور آکر فرمان کا استقبال کرنے کے لئے ایک چبوترہ بناتا تھا۔ امیر چبوترے کے نیچے کھڑا ہوجاتا تھا اور فرمان لانے والا شخص چبوترے پر چڑھ کر فرمان امیر کے سر پر رکھ دیتا تھا، سلطان کا محکمہ خبر رسانی اس قدر مستعد تھا کہ اگر لوگوں کے گھر کے اندر بھی بات ہوتی تھی تو سلطان کو اس کا علم ہوجاتا تھا۔ مثلاً ایک رات ھیبکن خاں لودی اپنے مکان کی چھت پر سو رہا تھا تقریباً آدھی رات کو بارش ہونے لگی۔ اس وقت وہاں کوئی خادم یا خادمہ نہیں تھی لہذا بیوی کی مدد سے پلنگ اندر کمرے میں لے گیا۔ جب صبح وہ دربار پہنچا تو بادشاہ نے کہا کہ بڑے امیر بھی خادم پاس نہیں رکھتے اور بارش کے سبب خود پلنگ اندر لے جانا پڑتا ہے۔[۱]

---

[۱] یہ قصہ بھی تاریخ داؤدی میں جوں کا توں واقعاتِ مشتاقی سے نقل کیا گیا ہے۔ واقعاتِ مشتاقی ورق ۱۵ الف۔ تاریخ داؤدی ص ۳۴۔

سلطان کے عدل کا یہ حال تھا کہ کوئی شخص بھی کسی پر ظلم نہیں کر سکتا تھا۔ بعض دن وہ رات گئے تک عدالت کرتا تھا۔ دریا خاں نوحانی کے وکیل کو حکم تھا کہ جو تنازعہ عدالت میں حاضر رہے اور تمام مقدمات کے سلسلے میں قاضی اور علماء سے فتویٰ لے کر بادشاہ کے پاس لائے، پھر بادشاہ فیصلہ دیتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک سید ساکن قصبہ اردل (بہار) نے آگرہ آکر عدالت میں شکایت کی کہ میاں بلیع گر مقطع اردل نے اس کو اس کی ملک سے محروم کر دیا ہے۔ تحقیقات پر معلوم ہوا کہ سید واقعی مظلوم تھا لہٰذا سلطان نے ملک مذکور کو شاہی ملازمت سے برطرف کر دیا اور پھر کبھی اس کو اقطاع نہیں دیا۔[۱]

سلطان ابراہیم کے دورِ حکومت کے سیاسی واقعات کا مصنف واقعات مشتاقی نے زیادہ تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ سلطان اور امراء کی کشمکش۔ لغاونی جودھپور اور میواڑ کے راجاؤں کا سرکار ناگور اور سرکار چندیری پر قبضہ اور وہاں کے مسلمانوں کی قتل و غارت گری کی تفصیلات کافی ہیں۔ اس کتاب میں شیر شاہ کے عروج، اس کے انتظام سلطنت، انصاف پسندی اور فوجی اصلاحات کے بارے میں تاریخ شیر شاہی سے زیادہ مفید مواد ملتا ہے، مثلاً ۱۵۳۰ء سے ۱۵۳۵ء کے دوران شیر شاہ کی طاقت میں اس قدر اضافہ ہو گیا تھا کہ مغل سوچتے تھے: "وقتے کہ حضرت بادشاہ (ہمایوں) متوجہ گجرات بودند او شش ہزار سوار داشت۔ الحال ہفتاد ہزار سوار کارگزار دارد و دوازدہ کرور تنخواہ سپاہ فرمودہ درجمعیت می کوشد۔ اگر امسال علاج او نہ فرمودند سال دگر جمعیت و شوکت او بیشتر خواہد گشت۔" شیر شاہ کے جانشین اسلام شاہ کے عہد کی ... فوجی اور انتظامی اصلاحات زیادہ تر واقعات مشتاقی ہی میں ملتی ہیں، جن کو عبد اللہ نے لفظ بہ لفظ نقل کیا ہے۔[۲]

واقعاتِ مشتاقی کے کچھ نقائص بھی ہیں۔ مصنف نے اکثر اپنی پیدائش سے پہلے کے واقعات کو بغیر تحقیق کیے ہوئے لکھ دیا ہے۔ مثال کے طور پر بہلول کی قیادت میں نوحانیوں کے سیاسی عروج کے بارے میں لکھتا ہے کہ بہلول اور اس کے چچا اسلام خاں لودی گھوڑوں

---

[۱] واقعات مشتاقی۔ ورق ۱۳ ب۔ ۱۴ الف

[۲] " " ورق ۱۷ ب، تاریخ داؤدی صفحہ ۱۶۵۔

کی تجارت کرتے تھے۔اسی سلسلے میں ان کا سلطان محمد شاہ (سید) سے تعلق پیدا ہوا اور پھر سلطان کی ملازمت میں داخل ہو گئے۔ رفتہ رفتہ ان کی طاقت اتنی بڑھ گئی کہ پوری سلطنت میں ان کا ہمسر کوئی نہ رہا۔ تاریخ مبارک شاہی کا مصنف یحییٰ سرہندی خضر خاں اور اس کے جانشینوں کا ہمعصر تھا۔ اس کے مطابق اسلام خاں لودی خضر خاں کا معتبر امیر تھا۔ خضر خاں کے بعد سلطان مبارک شاہ (سید) کے عہد میں وہ شق سرہند کا مقطع مقرر ہوا تھا۔[۱] جہاں وہ آخری وقت تک رہا اور اس کی وصیت کے مطابق بہلول، مقطع سرہند بنا۔ نظام الدین بخشی نے مشتاقی کے بیان کو ماننے سے انکار کیا ہے[۲] اور فرشتہ نے اس سلسلے میں مزید تفصیلات فراہم کی ہیں۔

امراء کے ذکر میں مصنف نے اپنی ذاتی "پسند اور ناپسند" سے کام لیا ہے، مثلاً وہ دیندار، علم دوست اور فیاض امراء کا ذکر دلچسپی اور تفصیل کے ساتھ کرتا ہے۔ سعید خاں یوسف خیل بلا نوش شرابی تھا لیکن چونکہ سخاوت اور فیاضی میں بھی مثال نہیں رکھتا تھا۔ اس لئے اس کے حالات مسند عالی خانجہانی لودی، مسند عالی میاں بھووہ، مسند عالی میاں محمد کالا پہاڑ مسند عالی اعظم ہمایوں سروانی، دولت خاں لودی، دریا خاں نوحانی، میاں معروف فرملی وغیرہ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، جبکہ ایک بڑی تعداد ان امراء کی ہے جن کا کوئی ذکر نہیں، انھیں وہ دنیا پرست سمجھتا تھا اور صرف یہ کہہ کر ٹال دیا کہ بہت سے امراء "خرج دنیاوی بسیار دا شتند"۔ خانخاناں نوحانی اور دلاور خاں بن مسند عالی میاں بھووہ کو عورتیں جمع کرنے کا بہت شوق تھا۔ آخرالذکر کے حرم میں پانسو تنکہ کے پھول روزانہ آتے تھے۔[۳]

شیر شاہ کے امراء میں مسند عالی خواص خاں سے وہ اس قدر متاثر تھا کہ صرف اسی کے

---

[۱] تاریخ مبارک شاہی۔ صفحات ۱۹۵، ۱۹۶۔
[۲] طبقات اکبری۔ جلد اول۔ صفحہ ۲۹۷۔
[۳] واقعات مشتاقی۔ ورق ۳۴۔

حالات لکھ سکا اور دوسرے بڑے امرا ء کا ذکر تک نہیں کیا۔ خواص خاں کے کارناموں، اس کی فوجی صلاحیتوں، مذہبی رواداری، وسیع المشربی اور بے پناہ سخاوت کو دلچسپ پیرایہ میں بیان کیا ہے اور اس قدر تفصیلات دی ہیں کہ اس کی عظیم شخصیت کے تمام پہلو روشن ہو جاتے ہیں۔

عشق و محبت، ہوس پرستی، جادو ٹونے اور جنوں کے قصوں کو عجائب روزگار بنا کر پیش کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے کتاب کہیں کہیں غیر دلچسپ ہو گئی ہے۔ لیکن ان قصوں اور کہانیوں سے اس زمانے کی سوسائٹی پر روشنی پڑتی ہے اور اس دور کی ذہنی فضاء، اخلاقی پستی اور ضعیف الاعتقادی کا علم ہوتا ہے۔

فقیروں کی عیاشی، طالب علموں کی بے راہ روی، لوگوں کا تعویذ گنڈوں پر اعتقاد اور ٹھگوں کی کثرت۔ ان باتوں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ فیروز شاہ کی موت کے بعد جو اخلاقی اور معاشی انحطاط شروع ہوا تھا اس کے اثرات افغانوں کے عہد تک رہے عشق حقیقی کے لئے عشق مجازی ضروری سمجھا جاتا تھا۔ بعض اہم شخصیتیں بھی اس بلا کا شکار ہوئے بغیر نہیں رہ سکیں۔

الغرض نقائص کے باوجود واقعات مشتاقی ایک اہم کتاب ہے۔ اس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ ایک افغان فرمانروا ں کے معاصر کے قلم سے لکھی گئی ہے۔ اور محض فوجی مہمات اور فتوحات کا پشتارہ نہیں ہے بلکہ اس سے اس عہد کے معاشی اور معاشرتی حالات اور ان تاریخی عوامل کا پتہ چلتا ہے جو انسانوں کی زندگی پر اثر انداز ہو رہے تھے۔ افغان سلاطین کے متعلق دوسری کتابیں بہت بعد میں لکھی گئیں، خود تاریخ شیر شاہی ۱۵۸۱ء میں اکبر کے حکم سے لکھی گئی، یہی وجہ ہے کہ مورخین اس کتاب کو دوسرے ماخذوں کے مقابلہ میں افغانوں کی تاریخ کا ایک اہم ماخذ قرار دیتے ہیں۔

جنوب مغربی ایشیا

جغرافیائی رنگارنگی اور سیاسی اہمیت

جناب ڈاکٹر ماجد حسین، استاد جغرافیہ، جامعہ کالج،

جنوب مغربی ایشیا کے ممالک کے جغرافیائی اور طبعی حالات باوجودیکہ وہ ایک دوسرے سے قریب ہیں کافی مختلف ہیں، ان جغرافیائی وطبعی حالات کا اثر ان کی تاریخ، طرز معاشرت تضادیات آبادی کی تقسیم و ترتیب، ذرائع آمدورفت اور طرز زندگی پر بڑا گہرا پڑا ہے۔ اس مضمون میں جنوب مغربی ایشیا کے مختلف ملکوں کے طبعی فرق کو بیان کر کے ان کی جغرافی۔ سیاسی اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

شمال میں بحیرۂ کیسپین، کوہ قاف اور بحر اسود جنوب مغربی ایشیا اور روس کے درمیان حد فاصل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مغرب میں بحیرۂ روم اور بحیرۂ قلزم واقع ہیں، جو جنوب مغربی ایشیا کو براعظم یوروپ اور افریقہ سے الگ کرتے ہیں، مشرق میں جنوب مغربی ایشیا سے مغربی پاکستان، کشمیر اور چین کی سرحدیں ملتی ہیں اور جنوب میں بحیرۂ عرب پھیلا ہوا ہے۔ اس طرح جنوب مغربی ایشیا کا محل وقوع دنیا کے ان تین بڑے براعظموں ایشیا، افریقہ اور یورپ کے درمیان ہے جن کی آبادی دنیا کی مجموعی آبادی کا تقریباً ۸۴ فیصدی ہے اور اس کا ان تینوں براعظموں کی تاریخ، تہذیب و تمدن اور رہن سہن پر نمایاں اثر رہا ہے۔ آج کے اس ایٹمی دور میں اس کے محل وقوع کی وجہ سے جنوب مغربی ایشیا کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی ہے۔

لہ جغرافیائی اور طبعی اعتبار سے جی۔ بی کریسی نے افغانستان کو بھی جنوب مغربی ایشیا میں شامل کیا ہے جس کی سرحدیں مغربی پاکستان، کشمیر اور چین سے ملتی ہیں۔

عرض البلد اور طول البلد کے لحاظ سے جنوب مغربی ایشیا تقریباً ۳ درجہ شمال تک اور ۲۴ درجہ مشرق سے ۳، درجہ مشرق تک بیس لاکھ مربع میل میں پھیلا ہوا ہے اور اس علاقے کی آبادی تقریباً ساڑھے پانچ کروڑ ہے اور زمین کے اس حصہ میں ترکی، ایران، افغانستان، سعودی عرب، عراق، شام، لبنان، شرق اردن، اسرائیل، یمن، کویت، عدن، بحرین، عمان اور حضرموت کے علاقے شامل ہیں۔

جغرافیائی حالات اور ان کی رنگا رنگی، زمین کی بناوٹ، آب و ہوا، درجہ حرارت، بارش نباتات اور حیوانات نے نہ صرف ان ملکوں کے باشندوں کی طرز معاشرت، صنعت و حرفت اور تجارت ہی پر اثر ڈالا ہے بلکہ حکومتوں کی داخلی اور خارجی حکمت عملی بھی متاثر ہوئی ہے۔

جہاں تک زمین کی ساخت کا تعلق ہے فلسطین کی رفٹ ویلی (RIFT VALLEY) اور ایران کا شمالی علاقہ جو بحیرۂ کیسپین کے جنوب میں واقع ہے، سطح سمندر سے بھی نیچا ہے اس کے برعکس ترکی میں آرمینیا اور اناطولیہ کے پہاڑوں اور ایران میں کوہ البرز کی چوٹیاں سطح سمندر سے تقریباً نو ہزار فٹ بلند ہیں۔ یہ چوٹیاں سردیوں میں برف سے ڈھکی رہتی ہیں ماہرین طبقات الارض کی تحقیق کے مطابق ان پہاڑوں کا سلسلہ کوہ ہمالیہ سے ملتا ہے۔ اس کے علاوہ شام، سعودی عرب کے پلیٹو اور ایران کا وسطی حصہ خشک پلیٹو ہیں، یہ پلیٹو ماہرین طبقات الارض کی رائے کے مطابق ہندوستان میں دکن کے پلیٹو اور جنوبی افریقہ کے پلیٹو کے ساتھ وجود میں آئے۔ عراق کا جنوبی اور جنوب مغربی حصہ جسے کو میسوپوٹامیہ بھی کہتے ہیں، دجلہ اور فرات کی لائی ہوئی مٹی سے بنا ہے جس کا شمار دنیا کے زرخیز ترین میدانوں میں ہوتا ہے۔ علاقوں کی مٹی ریتلی ہے جو کاشت کے لئے تقریباً ناموزوں ہے۔

آب و ہوا کے لحاظ سے جنوب مغربی ایشیا منطقہ حارہ اور منطقہ معتدلہ کے مغرب میں واقع ہے۔ جو ملک بحیرۂ روم کے ساحلی علاقوں پر واقع ہیں (مثلاً ترکی، شام، اسرائیل اور لبنان) ان میں بحیرۂ رومی آب و ہوا پائی جاتی ہے بحیرۂ رومی آب و ہوا کی یہ خصوصیت ہے کہ گرمیوں میں سخت گرمی، اور سردیوں میں معتدل موسم رہتا ہے۔ جنوری کے مہینے

اوسط درجۂ حرارت ۴۳ سے ۵۰ تک رہتا ہے اور گرمیوں میں درجۂ حرارت ۷۰ سے ۸۵ تک پہنچ جاتا ہے۔ بارش سردیوں کے موسم میں ہوتی ہے اور ساحلی علاقوں سے اندرونی علاقوں کی طرف بارش کم ہوتی جاتی ہے۔

جنوب مغربی ایشیا کا تقریباً دو تہائی حصہ گرم اور ریگستانی ہے۔ ریگستانی آب و ہوا میں موسم تمام سال خشک رہتا ہے اور بارش دس انچ سے بھی کم ہوتی ہے۔ جزیرہ نما عرب، عراق کے جنوب مغربی اور ایران کے جنوب وسطی حصے گرم ریگستانی آب و ہوا کے علاقے ہیں۔ ان ریگستانی علاقوں میں پورے سال دن میں شدید گرمی ہوتی ہے اور رات میں درجۂ حرارت بہت کم ہوجاتا ہے۔ دن رات کے درجۂ حرارت میں ہمیشہ بہت فرق رہتا ہے۔ جس کے سبب دن میں گرم ہوائیں چلتی ہیں اور رات میں موسم خوشگوار رہتا ہے۔

صرف زمین کی ساخت اور آب و ہوا ہی میں طبعی فرق نہیں ہے۔ بلکہ نباتات اور حیوانات میں بھی فرق پایا جاتا ہے۔ عرب، عراق اور ایران کے ریگستانی علاقوں میں بارش کی کمی کے سبب صرف وہ نباتات پرورش پاتی ہیں جنھیں بہت کم پانی کی ضرورت ہو یا پھر وہ درخت اگتے ہیں جن کی جڑیں زمین میں اتنی گہرائی تک پہنچ جائیں کہ نیچے سے غذا حاصل کرسکیں مثلاً کانٹے دار جھاڑیاں اور کھجور کے درخت۔ نخلستانوں میں جہاں کہیں پانی ملتا ہے، جو اور جوار کی کاشت کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس بحیرۂ رومی آب و ہوائیں (مثلاً ترکی، شام، لبنان اور یونان) میں پھل مثلاً سنترہ، انگور، نارنگی، موسمی، اور زیتون کے درخت آسانی سے اگتے ہیں۔ ان درختوں کی خصوصیت ہے کہ گرمی کے موسم میں ان کے پتے جھڑ جاتے ہیں مگر جڑیں پہنچائی رہتی ہیں۔ بحیرۂ رومی آب و ہوا میں بھیڑ، بکریاں، گائیں، گھوڑے اور پالتو جانور ہیں جبکہ ریگستانی علاقوں میں اونٹ، گھوڑے اور بکریاں پالی جاتی ہیں۔

اس طبعی فرق کی وجہ سے جنوب مغربی ایشیا کے ممالک میں تقسیم آبادی میں یکسانیت نہیں ہے۔ کچھ علاقے نہایت گنجان ہیں اور زیادہ تر علاقوں کی آبادی بہت کم ہے، چنانچہ ... کے پلیٹو پر ایک مربع میل میں تقریباً پانچ آدمی رہتے ہیں جبکہ اسی ملک کے مغربی اور شمال

مغربی حصوں کی آبادی ۲۰۰ نفر فی مربع میل ہے۔ اسی طرح ترکی کی دو تہائی سے زیادہ آبادی بحیرۂ اسود کے جنوب اور بحیرۂ روم کے ساحلی علاقوں پر آباد ہے، ان حصوں کی آبادی ۲۲۵ آدمی فی مربع میل ہے۔ لیکن اناطولیہ کے پلیٹو پر آبادی ۱۰ آدمی فی مربع میل سے بھی کم ہے۔ شام، لبنان اور فلسطینی علاقے میں بھی یہی صورت ہے۔ جزیرہ نما عرب میں (یمن کو چھوڑ کر) ایک مربع میل میں تو آدمی بستے ہیں اور ربع الخالی کے بہت سے علاقے آج بھی ایسے ہیں جہاں انسانی قدم نہیں پہنچ سکے۔

ماہرین علم الانسان کے خیال کے مطابق جنوب مغربی ایشیا میں تین اہم نسلیں ایرانی، عرب اور ترک آباد ہیں۔ ایرانی نسل کے لوگ عراق کے مشرقی اور شمال مشرقی، ایران کے پلیٹو اور تاشقند کے جنوب میں آباد ہیں، ان علاقوں میں ایرانی نسل کی قریب ایک چوتھائی آبادی خانہ بدوش ہے۔ یہ خانہ بدوش موسم کے ساتھ ساتھ وادیوں سے پہاڑوں اور پہاڑوں سے وادیوں میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ دودھ اور دودھ سے تیار شدہ دیسی چیزیں ان چرواہوں کی خاص غذا، جانوروں کا چرانا خاص پیشہ اور ان سے حاصل کردہ اون سے کمبل اور کپڑے تیار کرنا خاص دھندا ہے، جہاں آب و ہوا سازگار رہے اس نسل کے لوگ باقاعدہ مکان بنا کر چھوٹے چھوٹے گاؤں میں رہتے ہیں، عرب نسل کا سلسلہ بحیرۂ رومی نسل سے ملتا ہے۔[۵] (بدو اس نسل کی نمایاں قوم ہیں جو کہ تہذیب و تمدن میں آج بھی بہت پیچھے ہیں اور اونٹوں کو لے کر قافلوں کی شکل میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے ہیں) ترکی میں اناطولیہ کے پلیٹو پر ترک نسل کے لوگ آباد ہیں، یہ مذکورہ بالا دونوں نسلوں کے مقابلہ میں نسبتاً زیادہ ترقی یافتہ ہیں اور مکان بنا کر رہنا پسند کرتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، جنوب مغربی ایشیا کا علاقہ، ایشیا، یورپ اور افریقہ

---

۵ عرب نسل کو مورخین نے سامی نسل میں شمار کیا ہے۔ فی الحقیقت عرب نسل وسطی ایشیا کی اس شاخ سے ہے جس نے بحیرۂ روم کی طرف ہجرت کی۔

کے خشکی پر واقع ہے، یہاں دنیا کی قدیم ترین تہذیبیں خصوصاً فونیقی اور عراقی تہذیبیں وجود میں آئیں اور دنیا کے تین بڑے مذاہب، عیسائی مذہب اور اسلام نے یہیں جنم لیا۔ آج پیٹرولیم[1]، گیس، سونا، چاندی اور تانبا جیسی بیش بہا معدنیات یہاں افراط کے ساتھ ملتی ہیں۔ اس طرح دنیا کی بڑی آبادی اس خطہ کے ساتھ روحانی اور مادی طور پر وابستہ ہے۔

امریکہ، روس، برطانیہ، فرانس اور چین کا شمار عالمی طاقتوں میں ہوتا ہے۔ برطانیہ نے گذشتہ پانچ صدیوں میں ایشیا اور جنوب مشرقی ایشیا میں بہت سی نوآبادیات[2] قائم کیں، جن کی پیداوار اور معدنیات پر برطانیہ کی اقتصادیات کا انحصار رہا ہے۔ ان نوآبادیات تک پہنچنے کا راستہ نہر سوئیز بننے سے پہلے جنوب مغربی ایشیا ہو کر گذرتا تھا، اس لئے جنوب مغربی ایشیا پر قبضہ رکھنا ضروری سمجھا گیا۔ ۱۸۶۹ء میں نہر سوئیز بنا رہی تھی جس سے خشکی کے راستے کی دشواریاں دور ہو گئیں۔ ماہرینِ اقتصادیات کے خیال میں نہر سوئیز برطانیہ کی شہ رگ کا حکم رکھتی ہے، اقتصادیات کے علاوہ برطانیہ کے لئے جنوب مغربی ایشیا کی فوجی اہمیت بھی بہت زیادہ ہے۔

روس کے شمالی اور مغربی بندرگاہیں برف باری کے سبب سال کے زیادہ تر حصے میں جہاز رانی کے قابل نہیں رہتیں، صرف بحیرۂ اسود کی بندرگاہ اوڈیسہ ایسی ہے جس سے سال بھر جہاز رانی ممکن ہے[3]۔ اس بندرگاہ تک پہنچنے کے لئے جہازوں کو بحیرۂ مارمارا سے گذرنا پڑتا ہے جو کہ ایشیائی ترکی اور یوروپین ترکی کے درمیان واقع ہے، اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ روس کی تجارت اور اقتصادیات کا انحصار کس حد تک جنوب مغربی ایشیا پر ہے۔ دفاعی نقطۂ نظر سے بھی روس جنوب مغربی ایشیا سے مستغنی نہیں ہو سکتا کیونکہ روس

---

[1] : دنیا میں روس اور امریکہ کے بعد پیٹرولیم کی پیداوار میں جنوب مغربی ایشیا کا مقام ہے۔
[2] مثلاً ہندوستان، برما، سیلون، ملایا، آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ وغیرہ۔
[3] روس کی قریب دو تہائی تجارت اس بندرگاہ پر منحصر ہے اور اس بندرگاہ کے قریب دو جہاز ہی میں روس کے زیادہ تر بڑے کارخانے واقع ہیں۔

کی جنوبی سرحد جنوب مغربی ایشیا سے ملتی ہے اور کوئی بھی بڑی طاقت جنوب مغربی ایشیا کے توسط سے روس کی عظمت کو للکار سکتی ہے۔ اس کے علاوہ روس کی آواز اور اس کے اثرات جنوب مغربی ایشیا ہو کر ہی افریقہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے امریکہ کو جنوب مغربی ایشیا سے صرف روحانی اور انسانی تعلق تھا، اس تعلق کا اندازہ ہمیں بیروت میں امریکن یونیورسٹی کے قیام سے ہوتا ہے لیکن جنوب مغربی ایشیا میں تیل کے بے شمار چشموں کی دریافت نے امریکی سرمائے کو منافع کمانے پر اکسایا اور آج متعدد امریکی کمپنیاں ایران، عراق، سعودی عرب، بحرین اور کویت کے تیل کے چشموں اور سونے کی کانوں سے بے اندازہ فائدہ اٹھا رہی ہیں۔ روس کی بڑھتی ہوئی طاقت اور غیر معمولی ترقی نے بھی امریکہ کو جنوب مغربی ایشیا میں خاص دلچسپی لینے پر مجبور کیا چنانچہ آج امریکہ کی کوئی خارجی پالیسی جنوب مغربی ایشیا کی تجارتی اور سیاسی اہمیت کو پیش نظر رکھے بغیر نہیں بنائی جاتی۔

بڑھتی ہوئی آبادی کی کلبلاہٹوں، اور جہانگیری کی ہوس نے چین کو بھی جنوب مغربی ایشیا پر حریصانہ نگاہ ڈالنے پر مجبور کیا چنانچہ خوشگوار تعلقات کی آڑ میں وہ اپنے مقصد کی تکمیل کے لئے کوشش کر رہا ہے۔

متعدد سیاسی، اقتصادی، اور دفاعی ضرورتوں نے ہندوستان، پاکستان اور متحدہ عرب جمہوریہ کو بھی جنوب مغربی ایشیا کی طرف متوجہ کر رکھا ہے۔ جنوب مغربی ایشیا سے تعلقات کی خرابی ان کی موجودہ بین الاقوامی حیثیت کو مجروح کر سکتی ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کی مختلف طاقتیں سیاسی، اقتصادی اور دفاعی نقطۂ نظر سے جنوب مغربی ایشیا کی طرف دیکھتی آئی ہیں اور آج بھی دیکھنے پر مجبور ہیں، عالمی تاریخ میں پہلے بھی تہذیبی، تجارتی اور سیاسی حیثیت سے اس کو اہم مقام حاصل تھا، قدیم تجارتی راستے جن پر تہذیبوں کے قافلے بھی چلتے تھے، اسی علاقے سے گذرتے تھے۔ ان راستوں پر قبضہ رکھنے کے لئے قوموں کے مابین کشمکش بھی ہوئی اور لڑائیاں بھی اس علاقے میں جو عظیم الشان شہنشاہتیں قائم ہوئیں انھوں نے بھی ان تجارتی

استوں کو محفوظ رکھنے کی ذمہ داری لی اور اس کے لئے پوری کوشش کی، آج اس عہد جدید
میں بھی یہی صورت حال ہے، اور دنیا کی بڑی طاقتیں اس راز سے واقف ہیں، وہ کسی
طرح اپنے آپ کو اس علاقے کی طرف سے بے نیاز نہیں رکھ سکتیں، حقیقت یہ ہے کہ
جغرافیائی محل وقوع اور بے پناہ قدرتی وسائل کی وجہ سے جنوب مغربی ایشیا کی بین الاقوامی
اہمیت پہلے سے بہت زیادہ بڑھ گئی ہے۔

جناب رام لال ورما

آفتاب چھپ گیا

آفتاب چھپ گیا
روشنی چلی گئی
زیست نے پہن لیا
آج موت کا نقاب
چھا گئیں چہار سو
ظلمتیں ہی ظلمتیں

وہ گلاب خندہ زن
عین زینت چمن
سربسر شعاع نور
یعنی شمع انجمن
تاج عظمت وطن
ایک گوہر زمیں
وہ جواہر حسین
چل دیا اتار کر
آب و رنگ گل کا پیرہن

صدق و انس کا خدا
یعنی پیکر وفا
وہ دلوں کا دیوتا
وہ فرشتہ وش بشر
ہم سے دور ہو گیا
وصل حق میں کھو گیا

زندگی کی دھڑکنیں
فرط غم سے رک گئیں
وقت کی رگوں میں آج
کوئی جنبشیں نہیں
کاروان دور کا
ہر علم ہے سرنگوں
ہر قدم ہے اک جمود
ہر نظر ہے اک خلا
اے قضائے سنگدل
ہائے تو نے کیا کیا
پیکر حیات کے
قلب ہی کو ڈس لیا

ضبط اہل انجمن
بس کرو یہ رنج و غم
پونچھ ڈالو چشم نم
آنسوؤں کو تھام لو
کچھ سمجھ سے کام لو
وہ چمن کا پاسباں
وہ وطن کا ناخدا
وہ حبیب رہنما
ہم سے گو بچھڑ گیا
پھر بھی وہ حیات ہے

کیوں کہ اس کی ہر شبیہ
ہر عزیز یادگار
اہل خاص و عام کے
لوح دل پہ نقش ہے

دیکھ لو بہ چشم خود
ہر فساد سے بری
ہر نفاق سے پرے
پرچم حیات نو
اپنے دوش پر لئے
وہ امیر کارواں
رہنمائے جاوداں
راج گھاٹ کے قریب
شانتی کے دھام پر
خود ازل کی گود میں
اب بھی جلوہ ریز ہے
اور اس کی ہر جھلک
اب بھی نور خیز ہے

جناب وقار خلیل

حادثہ

روشنی بجھ گئی
پھول مرجھا گئے
اک سجل شخصیت دفعتاً اٹھ گئی
پھر وہی تیرگی قسمتِ دل بنی
دیدہ ور اٹھ گیا
قافلہ لُٹ گیا
صبح کے زر فشاں نقش سنولا گئے
دیپ جلنے سے پہلے ہی کجلا گئے
فرقِ ظلمات پر
چاند گہنا گیا
خواب کی جاگتی وادیاں سو گئیں
آرزوؤں کی شہزادیاں کھو گئیں
نور پھر جم گیا
پھر گھٹا چھا گئی
حادثہ وہ ہوا، شاخِ گل جھک گئی
خون پھر جم گیا، نبض پھر رک گئی
پھول مرجھا گئے
روشنی بجھ گئی

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے)

مولانا ابوالکلام آزاد، کتاب التذکرہ
جامع: پروفیسر ہمایوں کبیر
مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین

صفحات ۲۸۹، ناشر: ابوالکلام آزاد اورنٹیل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ حیدرآباد۔

سن طباعت: ۱۹۶۱ء

ایک روز ایک خانقاہ میں دولت و شہرت کے موضوع پر چند مریدان باصفا گفتگو کر رہے تھے، سوال تھا کہ دولت دنیا کیا واقعی فریب ہے اور شہرت کیا گمنامی کے مقابلہ میں کوئی ترجیحی مرتبہ رکھتی ہے کہ اتنے میں اس مجلس میں ایک مرد حق آگاہ آنکلا اور عرفی کے اس شعر پر بحث کا خاتمہ کر دیا ؂

من از فریب عمارت گدا شدم ورنہ
ہزار گنج بہ ویرانۂ دل افتاد است

شہرت کا بھی یہی حال ہے کہ اس کے پیچھے جتنا بھاگئے اتنی ہی دور یہ خود بھاگتی ہے اور اس دوڑ بھاگ میں آدمی اس گنج گرانمایہ کو جو یکسوئی و طمانیت کی شکل میں ویرانۂ دل میں موجود ہوتا ہے، کھو دیتا ہے اس کے برخلاف یہ دیکھا گیا ہے کہ اکثر بڑی اور پسندیدہ شخصیتیں ہمیشہ گوشۂ گمنامی کی متلاشی رہتی ہیں لیکن شہرت ہے کہ خود انھیں تلاش کر لیتی ہے، مولانا ابوالکلام آزاد کا معاملہ بھی کچھ اسی طرح کا تھا، وہ اپنے آپ کو چھپاتے رہے لیکن نمایاں ہوتے گئے، اپنا تذکرہ بھی پیہم اصرار پر لکھا تو اشارات و کنایات میں لیکن یہی اشارے اور کنائے ان کی کتاب زندگی کی تفسیر بن گئے۔

"مولانا آزاد کو شہرت سے جو نفرت تھی اس کے پیش نظر ان کے بعض دوستوں نے کافی پس و پیش کے بعد یہ تصفیہ کیا کہ ان کی ستر ہویں سالگرہ کے موقع پر ــــــ ۱۱ نومبر ۱۹۵۸ء ــــــ

ایک عام تقریب ہو۔ بڑی مشکل سے مولانا کو راضی کرلیا گیا اور اس مقصد کے لئے ایک کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی۔ یہ کمیٹی ڈاکٹر ایس، رادھا کرشنن، پنڈت جواہر لال نہرو، سی، راج گوپال چاری، ڈاکٹر ذاکر حسین، پنڈت گوبند ولبھ پنت، ڈاکٹر بی، سی، رائے، اچاریہ جی، بی کرپلانی، یو، این ڈھیبر اور ہمایوں کبیر پر مشتمل تھی، مولانا کی سترویں سالگرہ منانے کا موزوں ترین طریقہ یہ قرار دیا گیا کہ ایک عام جلسہ میں ان کو مدعو کیا جائے اور ان کی خدمت میں "کتاب المیلاد" پیش کی جائے۔

"لیکن قضا وقدر کا فیصلہ کچھ اور تھا اور مولانا آزاد نے ۲۲ فروری ۱۹۵۸ء کو رحلت فرمائی، کمیٹی نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنے منصوبے کو ترک نہ کرے اور بجائے کتاب المیلاد کے "کتاب التذکرہ" شائع کرے، پیش نظر کتاب اس فیصلہ کی تعمیل میں شائع کی جارہی ہے۔"

(ہمایوں کبیر)

یہ ہے اس کتاب کے شائع ہونے کی مختصر کہانی، اس میں جن لوگوں کے مضامین ہیں ان کی پوری فہرست مع عنوانات درج ذیل ہے جو قارئین کے لئے یقیناً مفید اور دلچسپی کا باعث ہوگی:

۱۔ جواہر لال نہرو : ایک عظیم المرتبت انسان کی رحلت
۲۔ یس، رادھا کرشنن : طلب اور وصول
۳۔ شیخ احمد الباقوری : ایک لافانی شخصیت
۴۔ لارڈ پیتھک لارنس : خراج تحسین
۵۔ لوئی ماسینو : مولانا آزاد سے میری ملاقاتیں
۶۔ جے، بی، کرپلانی : عقل کی آواز
۷۔ سید محمود : ایک نورانی شخصیت
۸۔ پی، سیاردین : میں ان سے جس طرح واقف تھا
۹۔ رفیع الدین احمد : ایک عظیم المرتبت ہندوستانی

۱۰۔ سعید نفیسی : ایران سے خراجِ تحسین

۱۱۔ ہمایوں کبیر : ایک شخصی وصیت

۱۲۔ محمد حبیب : انقلاب لپسند مولانا

۱۳۔ جے، سی، گھوش : رہنمائے تعلیم

۱۴۔ سید عبداللطیف : ایک غیر مکمل شاہکار

۱۵۔ محمد مجیب : تذکرہ: اشارات وکنایات میں

۱۶۔ آصف علی اصغر فیضی: اسلام کی تعبیر جدید

۱۷۔ مالکم میکڈونالڈ : مولانا آزاد اور چڑیاں

۱۸۔ ہورلیس الکزنڈر : مرغ آفتابی کا آشیانہ

۱۹۔ سی، راجگوپال چاری: خطائے بطلیموسی

۲۰۔ ایم، سی، چھاگلا : ہندوستان کا دستور

۲۱۔ اے، آر، واڈیا : اجتماعیات السنہ

۲۲۔ تارا چند : ہندوستان اور مغرب

مولانا آزاد کی علالت کی خبر جب ملک میں پھیلی تو عوام "جو شاذ و نادر ہی انھیں دیکھ پاتے تھے" بے چین ہو گئے اور چند روز کے بعد جب ان کا انتقال ہوا تو انھیں عوام نے متحد ہو کر اس طرح ان کا ماتم کیا جیسے کہ قوم کی مشترک دولت لُٹ گئی اور یہ صاف ظاہر ہو گیا کہ "وہ اپنے ایک دوست، فلسفی و رہنما سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو گئے"، ان کے مداحوں نے سچ کہا ہے کہ ان کی وفات سے ہندوستان کی تاریخ اور اس کی تہذیب کی اقدار کا ایک ایسا دور گذر گیا جس کی تخلیق شاید پھر کبھی نہ ہو سکے! مولانا اس دور کے ایک درخشاں گوہر تھے"

(جے، بی، کرپلانی)

زیرِ نظر کتاب کے مضامین درحقیقت مولانائے مرحوم کی شخصیت سے متعلق مذکورہ بالا سطور کی تفسیر ہیں، مولانا آزاد نے خود بہت کچھ لکھا ہے اور ان پر دوسروں نے بھی کافی لکھا ہے، لیکن ایسا

محسوس ہوتا ہے کہ جتنا کچھ لوگوں نے ان کے متعلق کہا اور لکھا ہے وہ کافی نہیں ہے، شاید تمام مضامین اور کتابیں جو ان کے بارے میں ہیں ان کی عظمت اور "نورانی ذہن" کا احاطہ نہیں کرتیں، شاید "قدیم مہد" کے خوشگوار، جاذب نظر اور لطیف امتزاج کا وہ ایک ایسا نادر نمونہ بن گئے تھے جس کا سانچہ موجودہ دنیا کی مٹی سے نہیں ڈھالا جا سکتا، ان کی عبقریت میں بڑی گہرائی اور گیرائی تھی جسے شاید ہم محسوس کر سکتے ہیں لیکن بیان نہیں کر سکتے، وہ ایک "رمز" تھے جو الفاظ کا جامہ نہیں پہن سکتی۔

"کتاب التذکرہ" میں ایک مختصر مضمون ہے لوئی ماسینیو کا جو فرانس کے مشہور مستشرق ہیں اور تصوف پر جن کا مطالعہ بہت عمیق اور مستند ہے، انھوں نے مولانا سے اپنی پہلی ملاقات کا ذکر کیا ہے جو ۱۹۰۷-۱۹۰۸ء میں بغداد میں ہوئی تھی، اس ذکر سے میرے ذہن میں وہ بات ابھر آئی جو کاروان خیال (مرتبہ عبدالشاہد خاں شروانی) کی اشاعت کے موقع پر چھڑی تھی، کاروان خیال میں مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کے نام مولانا آزاد کا ایک خط ہے جس سے ان کے سفر بغداد پر کچھ روشنی پڑتی ہے، اس وقت بعض لوگ جن میں غالباً سید سلیمان ندوی مرحوم بھی تھے، اسے مولانا کی اختراع تصور کرتے تھے، حالانکہ بعد میں عبدالرزاق ملیح آبادی وغیرہ کی یادداشتوں کی بنا پر یہ تحقیق ہو گئی تھی کہ مولانا نے سچ لکھا ہے، لیکن ماسینو نے جو کچھ لکھا ہے اس سے مولانا کے بیان کی مزید تصدیق ہوتی ہے، ذیل میں دونوں کی تحریروں کے اقتباسات درج کئے جاتے ہیں،

"حافظ کی یہ غزل، حسب حال اشعار اور تیس برس پہلے کی بچھڑی ہوئی دنیا کا تصور، ایک عجیب عالم طاری ہو گیا، عراق کی گزری ہوئی صحبتیں ایک ایک کر کے سامنے آگئیں، پچھلی صفیں الٹ چکی تھیں مگر پھر بھی خال خال اصحاب فضل و کمال موجود تھے..... شیخ العصر محمود شکری آلوسی زادہ، شیخ ابوحمزہ کردی ...... ان میں سے ہر فرد اپنی اپنی خصوصیات میں فرد تھا...

"دیکھیے رشتۂ خیال کہاں سے کہاں پہنچا دیتا ہے ان شعروں نے حضرت شیخ آلوسی زادہ رحمۃ اللہ علیہ کی یاد پھر تازہ کر دی۔ میں نے علوم عربیہ میں ان سے بڑھ کر کسی کو صاحب رسوخ و احاطہ نہیں پایا، ادب عربی کے حافظ بھی تھے اور ناقد بھی..." (مولانا آزاد کا خط مولانا شروانی کے نام مورخہ ۲۹ ستمبر ۱۹۴۴ء)

" ان (مولانا آزاد) سے میری پہلی ملاقات پچاس سال پہلے سنہ ۱۹۰۷ - ۱۹۰۸ء میں بغداد میں ہوئی تھی، ہم مسجد مرجان میں ملے تھے، ہم دونوں اپنے محترم استاد الحاج علی آلوسی کے شاگرد تھے۔۔ ہم دونوں نے (مولانا اور میں) علی کی زبان سے وہ تعلیم حاصل کی تھی (جس سے مولانا پہلے ہی سے مانوس تھے) جس پر نواب سید صدیق حسن خاں بھوپالی کا گہرا اثر تھا۔ سید صدیق حسن خاں نے ... ہندوستان میں علی کو ان کے شباب کے زمانہ میں پڑھایا تھا ...." (لوئی ماسینو "مولانا آزاد سے میری ملاقاتیں"، کتاب آلتذکرہ، صفحات ۳۳ - ۳۴)

مولانا کے والد خیرالدین کٹر حنفی تھے، اور اشعریت میں بھی بڑے شدید، لیکن خود ان کے خیالات نے شروع ہی سے اور ہی رفتار اختیار کی، الہلال کے دور کی ان کی تحریروں میں جو سلفیت "مجھے نظر آتی تھی اسے میں محض مصری سلفیوں کی تحریروں کا اثر سمجھتا تھا اور بعد میں قرآن فہمی سے متعلق جو طرز فکر اختیار کیا اس میں بھی ان کی اپنی مجتہدانہ بصیرت کے علاوہ مجھے یہی رنگ نظر آتا تھا" ماسینو کے مضمون سے اس رشتۂ خیال کی ایک گرہ اور کھل گئی، شیخ علی آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی شیخ محمود کے پوتے تھے، مولانا کے والد نے اپنے قیام بغداد کے زمانے میں اس تفسیر پر تعقبات کئے تھے اور برملا کہا تھا کہ تفسیر "خوب ہے مگر کہیں کہیں وہابیت اور اعتزال کی بو مجھے محسوس ہوئی" مولانا خیرالدین کا یہ تبصرہ ان کی اپنی اصطلاح میں تھا، لیکن یہ صحیح ہے کہ روح المعانی کے مصنف اصلاً "سلفی المشرب تھے اور تقلید کی بندشیں بہت کچھ ڈھیلی ہو چکی تھیں"۔ ماسینو کے قول کے مطابق شیخ علی آلوسی کو نواب صدیق حسن خاں نے پڑھایا تھا، اس طرح نواب مرحوم کے اثر سے تقلید کی وہ بندشیں جو ان کے اپنے شیخ کی تعلیمات سے بہت کچھ پہلے ہی ڈھیلی ہو چکی تھیں ممکن ہے بالکل ہی ٹوٹ گئی ہوں، اس لئے کہ علی نے بعد میں سلفی تحریک میں نمایاں حصہ لیا جو مسلمانوں کی عام اصلاح کے لئے شروع کی گئی تھی اور جس کے روح رواں جمال قاسمی اور رشید رضا تھے۔ اس لئے یہ خیال غلط نہیں ہو سکتا کہ مولانا آزاد پر اس معاملہ میں اوروں کے علاوہ شیخ علی کے خیالات کا بھی اثر تھا، ماسینو کی یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ "ہم دونوں نے (مولانا اور میں)

علی کی زبان سے وہ تعلیم حاصل کی تھی۔۔۔۔ جس پر نواب سید صدیق حسن خاں بھوپالی کا گہرا اثر تھا

اس کتاب میں ایک مضمون ڈاکٹر سید محمود کا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "عالم شباب میں انھیں مغربی ایشیا کے ممالک دیکھنے کا موقع ملا، مصر میں کچھ عرصہ ان کا قیام رہا اور وہاں اس اصلاحی تحریک سے کافی متاثر ہوئے جو سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کی رہنمائی میں جاری تھی۔۔۔۔" (کتاب التذکرہ، صفحہ ۴۸) اس ٹکڑے سے یہ اثر ہوتا ہے کہ جب مولانائے مرحوم مصر میں تھے تو افغانی اور عبدہ زندہ تھے اور اپنی رہنمائی میں اصلاحی تحریک چلا رہے تھے، حالانکہ یہ صحیح نہیں، افغانی کا سن وفات ۱۸۹۷ء اور عبدہ کا ۱۹۰۵ء ہے اور مولانا کا مغربی ایشیا کا سفر ۱۹۰۵ء کے بعد کا ہے، غالباً ڈاکٹر صاحب موصوف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان دونوں عظیم المرتبت عالموں کی شروع کی ہوئی تحریک کا بڑا چرچا تھا اور ان کے "تلامذہ" کی رہنمائی میں اس کا کام آگے بڑھ رہا تھا۔

پروفیسر محمد حبیب کے مضمون کا عنوان ہے "انقلاب پسند مولانا"، یہ مضمون بڑا گراں قدر ہے اور اس سے مولانا کی شخصیت اور ان کی فکری عظمت کو ایک نئے زاویے سے سمجھنے کا موقع ملتا ہے، قرآن کریم کی تفسیر میں اور دوسرے امور کی طرح مولانا نے تقلید کا راستہ ترک کر کے اپنے لئے ایک نئی راہ منتخب کی، اور اس معاملہ میں تقلید اور اسلاف پرستی کی وجہ سے جو قباحتیں پیدا ہو گئی تھیں انھیں بڑی وضاحت اور تاریخی بصیرت کے ساتھ بیان کیا، حبیب صاحب نے اس سلسلہ میں مولانا کے خیالات نقل کر کے ان کی تائید میں جو تبصرہ کیا ہے وہ بڑا عالمانہ ہے اور ہمارے علماء کو دعوت فکر دیتا ہے، اس کے بعد وہ لکھتے ہیں "جدت یہ نہیں کہ قرون وسطیٰ کے اس دینیاتی نظام کی مذمت کی جائے، اس کی قباحتیں تو خود ظاہر ہیں، جدت تو وہ ہے جو مولانا نے اس کی جگہ خود ایک چیز پیش کرنے کی کوشش کی۔ مولانا آزاد حقیقت میں ایک ترقی پسند انقلابی مفکر ہیں اور حقیقی آزادی یا حریت پر یقین رکھنے والے انسان، لیکن ان کو علماء کے زمرہ میں اس لئے داخل کیا جاتا ہے کہ وہ علم دین رکھتے ہیں اور دوسرے علماء پر فائق ہیں"۔ مضمون نگار نے ترجمان القرآن پر سید سلیمان ندوی مرحوم کے

ہ کا ایک طویل اقتباس دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے :-

"میں نے اس تبصرہ کا اقتباس کچھ تو اس لئے یہاں پیش کیا ہے کہ یہ قدیم رجعت پسند مسلک کے ایک بڑے عالم کا لکھا ہوا ہے جس نے ہندوستان کے مسلمانوں کو ان کے ابتلا کے وقت چھوڑ دیا تھا، اور کچھ اس لئے بھی کہ اس سے وہ فرق نمایاں طور پر واضح ہو جاتا ہے جو مولانا آزاد میں اور قدیم مسلک — مولانا شبلی کے مسلک — کے بڑے سے بڑے ترقی پسند علماء میں پایا جاتا ہے۔ بنیادی طور پر یہ تبصرہ صحیح بھی نہیں، فتنۂ تاتار پر بحث کا یہ مقام نہیں لیکن علاء الدین خوارزم شاہ اور اس کے عمال کو چنگیز خاں کے مقابلہ میں جو شکست ہوئی وہ اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ انھوں نے فلسفۂ یونان کی دماغی پیروی کی تھی۔ علاوہ ازیں تاتاری افواج کی پیش قدمی کو بالآخر مصر کے بربری اور علاء الدین خلجی نے روکا تھا .... اگر سرسید کے مسلک والوں نے علوم جدیدہ کو برطانوی شہنشاہیت کی غلامی کے ساتھ قبول کر کے غلطی کی تھی تو شبلی مسلک کے پیروؤں نے بھی علوم جدیدہ کی کامیابیوں کا دینیاتی ہتھیاروں سے مقابلہ کر کے اور سیاسیات سے علاحدہ رہ کر اتنی ہی بڑی غلطی کی، مولانا آزاد نے خود ان دو میں سے کسی غلطی کا ارتکاب نہیں کیا، قرآن کی تفسیر و توجیہ میں انھوں نے فکر یونان کی پیروی پر ضرور اعتراض کیا، لیکن یونان کے فلسفہ، سائنس، فن موسیقی، تمدن کو انسانی ترقی کی ایک منزل اور نہایت بلند منزل قرار دینے پر انھیں کوئی اعتراض نہ تھا۔ نیز مولانا اپنی عمر کے کسی حصہ میں کبھی یوروپی علوم کو، ریاضیات سے لے کر اثریات یا علم آثار قدیمہ تک کامل طور پر قبول کرنے پر معترض نہیں ہوئے ..... میں یہ سمجھنے سے بالکل معذور ہوں کہ مولانا ابن تیمیہ سے یا قرون وسطی کے کسی مصنف سے کیا استفادہ کر سکتے ہیں، مولانا کی کتاب ترجمان القرآن گو اپنے روحانی و اخلاقی عقائد کو قرآن کریم سے اخذ کرتی ہے تاہم اس کی جولانگاہ جدید دنیا ہے جس میں برق پلٹ سے دی مراکز کے اطراف گھوم رہے ہیں ... مولانا تاریخ عالم اور مذاہب متقابلہ کے عالم ہیں اور ان دونوں مضامین سے قرون وسطی کے علماء، مشرق اور مغرب، دونوں مقامات پر ناواقف ہیں۔"

میں نے یہ طویل اقتباس اس لئے دیا ہے کہ حکایت لطیف ہی نہیں بلکہ بصیرت افروز ہے حقیقت یہ ہے کہ مولانا کے کارناموں کا صحیح صحیح اندازہ لگانے کے لئے اسی زاویۂ نگاہ کی ضرورت ہے۔ پروفیسر محمد مجیب کا مضمون مولانا آزاد کی مشہور کتاب "تذکرہ" پر ہے۔ مجیب صاحب کا اپنا الگ اسلوب نگارش ہے جس میں خود ایک "رمزیت" ہوتی ہے، چھوٹے چھوٹے جملوں کی مدد سے بڑے خوبصورت انداز میں وہ اس "رمزیت" کے خدوخال ابھارتے ہیں اس طرح کہ اس کا اَن مٹ اثر دل پر نقش ہو جاتا ہے، یہ اسلوب "تذکرہ" جیسے موضوع پر اور بھی نکھر آتا ہے جو خود اشارات و کنایات کی ایک دنیا ہے۔ مجیب صاحب لکھتے ہیں:۔

"تذکرہ کو مسلمانوں کی دینی فکر کے ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھا جا سکتا ہے لیکن وہ محض ایک مقالہ ہی نہیں، وہ ایک رمز ہے، ایک شخصیت ہے۔ وہ آگ ہے، جذبہ کی آگ، ایک ملہم من اللہ داعی کا دل ایک قلب عظیم کا حزن عظیم، ایک المیہ کا محزوں نغمہ اور فتح کا ایک فرحت زا زمزمہ! وہ ایک خودنوشت سوانح ہے جو ایک تصور میں منقلب ہو گئی ہے، پھر یہ تصور استخوان و ریشہ میں صورت پذیر ہو گیا ہے۔"

"تذکرہ" پر اتنا اچھا تبصرہ شاید ہی کسی نے کیا ہو، پھر مجیب صاحب کا یہ خیال کہ "تذکرہ اور ترجمان القرآن ایک دوسرے کی تکمیل و تتمیم کرتے ہیں اور ترجمان القرآن کی روشنی میں تذکرہ کا جذبۂ تبلیغ ایک کلّی و عمومی رنگ اختیار کر لیتا ہے" خود اپنی جگہ بڑا فکر انگیز ہے۔

میرا خیال ہے کہ یہ کتاب "التذکرہ" نہ صرف "ابوالکلامیات" میں بلکہ اردو ادبیات میں ایک قیمتی اضافہ ہے، ڈاکٹر میر ولی الدین نے بڑی جانفشانی سے یہ ترجمہ کیا ہوگا اس لئے کہ مقالہ نگاروں کے اسلوب بیان و طرز نگارش میں یقیناً بڑا اختلاف اور تنوع ہوگا۔ انھوں نے اس کی کوشش کی ہے اور وہ بڑی حد تک کامیاب ہیں کہ اصل مضمون کے خیال و لہجہ کو اسی طرح پیش کر دیا جائے یہ ضرور ہے کہ بعض مقالات پر عربی تراکیب کی وجہ سے ترجمہ کی زبان قدرے بوجھل ہو گئی ہے لیکن مجموعی اعتبار سے ترجمہ اچھا ہے اور مترجم کی محنت و عرق ریزی کا ترجمان"۔

(ضیاء الحسن فاروقی)

کوائفِ جامعہ

دو رفقائے دارالمصنفین جامعہ میں

اگست کے پہلے ہفتہ میں دارالمصنفین کے دو معزز رفیق مولانا شاہ معین الدین ندوی (مدیر ماہنامہ معارف) اور جناب صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب دلّی تشریف لائے تھے۔ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب اور دوسرے اساتذہ سے ملنے کے لئے ایک روز کے لئے جامعہ بھی تشریف لائے۔ شیخ الجامعہ صاحب نے ان دونوں معزز مہمانوں اور امیر جماعت اسلامی مولانا ابواللیث اصلاحی ندوی صاحب کو رات کے کھانے پر مدعو کیا تھا، ان کے ساتھ جامعہ کے کچھ اساتذہ بھی مدعو تھے۔ گھنٹے سوا گھنٹے تک آپس میں باتیں ہوتی رہیں۔ یہ بے تکلف اور علمی صحبت بڑی دلچسپ اور مفید رہی۔

امسال ۲۴ر نومبر کو دارالمصنفین کے قیام کو پچاس سال ہو جائیں گے۔ اب ارباب دارالمصنفین ادارے کی سلور جوبلی اور بانیٔ ادارہ علامہ شبلی نعمانی کی پچاسویں برسی منانا چاہتے ہیں، اس سلسلے میں یہ دونوں بزرگ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب سے ملے اور جوبلی کے افتتاح کے لئے درخواست کی، جسے موصوف نے منظور فرما لیا ہے اور ۱۷ر دسمبر کو وقت مرحمت فرمایا ہے۔ ان رفقاء دارالمصنفین نے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب، ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب اور دوسرے اساتذہ جامعہ کو بھی مدعو کیا ہے۔ امید ہے کہ جامعہ سے متعدد حضرات شریک ہوں گے۔

خدمت کا عہد

ہر سال ۱۴ر اگست کو پورے ہندوستان میں این سی سی ڈے منایا جاتا ہے۔ حسب معمول امسال بھی منایا گیا اور ملک کے محبوب وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کی وفات کی وجہ سے عہد نامے میں مرحوم کے "آدرشوں کی تکمیل اور ان کے مقصد زندگی کی پیروی" کا اضافہ کر دیا گیا تھا۔ جامعہ میں یہ یوم منانے کے لئے تمام کیڈٹ، طلباء اور اساتذہ و کارکن جمع ہوئے، قومی جھنڈا لہرایا گیا، کیڈٹ

نے سلامی دی، اس کے بعد شیخ الجامعہ صاحب نے کیڈٹ سے یہ عہد لیا:-

"جامعہ ملیہ اسلامیہ نیشنل کیڈٹ کور کے ہم تمام کیڈٹ حلف لیتے ہیں کہ ہم ذاتی اور اجتماعی طور پر اپنے ملک میں سنگھٹن پیدا کرکے اسے ترقی دیں گے۔ ہمارے محبوب رہنما پنڈت جواہر لال نہرو کا یہی آدرش تھا اور آج ۱۴ اگست ۱۹۶۴ء کو ہم عہد کرتے ہیں کہ اس آدرش کو ایک زندہ حقیقت بنانے کے لئے اپنی تمام عملی اور ذہنی طاقت صرف کریں گے۔"

حلف لینے کے بعد شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے ایک مختصر تقریر کی، جس میں موصوف نے فرمایا کہ "جامعہ میں این سی سی کو لازمی اس لئے کیا گیا ہے کہ ہمارے طالب علموں میں ڈسپلن پیدا ہو اور وہ دوسروں کے لئے اچھی مثال بن سکیں، مگر ڈسپلن کا مطلب صرف یہ نہیں ہے کہ آپ یونیفارم پہن کر شان کے ساتھ قواعد کریں۔ وہ شہری جس میں ڈسپلن کا پورا احساس ہو قوم کے ہر کام کو اپنا کام سمجھتا ہے، ہر اس چیز کی جو قوم کے روپے سے حاصل کی گئی ہو اپنی چیز کی طرح دیکھ بھال کرتا ہے، جس طریقے سے قوم میں سنگھٹن اور یک جہتی پیدا ہو اسے خود نقصان اٹھا کر بھی برتتا ہے اور کسی معاملے میں ایسی مثال پیش نہیں کرتا جس سے قوم کو نقصان ہو۔ وہ سڑک پر کوڑا نہیں پھینکتا، پارک میں پھول نہیں توڑتا، بنے ہوئے قاعدوں پر چلتا ہے اور دوسروں کو سمجھا بجھا کر انہیں قاعدوں پر چلانے کی کوشش کرتا ہے، وہ بس میں اور ریل میں دھکا دیکر دوسروں سے پہلے اپنے لئے جگہ حاصل نہیں کرتا، بڑوں کا ہر حالت میں لحاظ کرتا ہے اور چھوٹوں سے نرمی اور پیار کے ساتھ پیش آتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ جامعہ کے ہر طالب علم کو پوری طرح ڈسپلن برتنے کی خواہش ہو تاکہ ہم اپنی طرف سے اس کو پوری آزادی دے سکیں اور اس طرح یہاں کی زندگی ایسی خوب صورت ہو جائے کہ ہر ایک اسے پسند کرے۔

میں امید کرتا ہوں کہ آپ نے آج جو عہد کیا ہے اس کے پورے مطلب کو سمجھ کر اس کی پابندی کریں گے اور دیس کے سچے خادم بنیں گے۔

محبوب رہنما کی یاد

ملک و قوم کے محبوب رہنما پنڈت جواہر لال نہرو کی وفات کے وقت، تعطیلات گرما کی

وجہ سے عام طور پر تمام تعلیمی ادارے بند تھے، اس لئے طلبا اور اساتذہ کو اجتماعی طور پر سوگ منانے کا موقع نہیں ملا تھا، مرکزی حکومت کے وزیر تعلیم جناب کریم محمد علی بھائی چھاگلا نے ایک سرکلر کے ذریعے تمام تعلیمی اداروں سے خواہش ظاہر کی کہ تعلیمی سال شروع ہونے پر ملک کے محبوب وزیر اعظم کی یاد منائی جائے۔ چنانچہ مختلف تاریخوں میں جامعہ کے تعلیمی اداروں میں یہ یاد منائی گئی۔ یاد کے موقع پر شیخ الجامعہ صاحب نے طالب علموں سے حسب ذیل عہد لیا:-

"ہم جامعہ کے طالب علم اپنے بزرگوں اور اپنی قوم سے سچا وعدہ کرتے ہیں کہ اپنے محبوب رہنما جواہر لال نہرو کی یاد تازہ رکھنے کے لئے ہمیشہ اور ہر طرح سے ان کے آدرشوں کو اپنی نظر کے سامنے رکھیں گے، اپنے دیس کی محبت سے اپنے دلوں کو آباد رکھیں گے، دیس کی سیوا کریں گے، دیس والوں کی اور تمام انسانوں کی حالت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کریں گے، جیسا کہ ہمارا رہنما چاہتا تھا کہ ہم کریں"

استادوں کے مدرسہ کے طالب علموں سے یہ عہد یکم اگست کو اس جلسے میں لیا گیا، جس کی رپورٹ ہم رسالہ جامعہ کی پچھلی اشاعت میں دے چکے ہیں، اس کے بعد ۶ اگست کو مدرسہ ثانوی میں یہ تقریب منائی گئی۔ مدرسہ ثانوی (ہائر سکنڈری اسکول) کے طالب علموں نے اس موقع پر پنڈت جی کی زندگی سے متعلق تصاویر، اخبارات، رسائل اور کتابوں کی ایک مختصر نمائش بھی کی تھی، جس کا افتتاح جناب شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا۔ جلسے کی صدارت مدرسہ ثانوی کے پرنسپل جناب عبدالحئی صاحب نے فرمائی۔

جلسہ کا آغاز تلاوت کلام پاک سے ہوا۔ ایک طالب نے بھگوت گیتا سے کچھ اشلوک پڑھے۔ اس کے بعد مدرسہ کی ایک طالبہ نے پنڈت جی کے انتقال کی خبر سن کر جو اس پر گذری تھی اسے اپنے ایک مضمون کو پڑھ کر پیش کیا۔ طلبا اور طالبات نے مل کر اقبال کا ترانہ، "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" ایک پر اثر انداز میں پیش کیا۔ پھر اساتذہ و طلبا سے عہد لیا گیا۔

صدر جلسہ جناب شیخ الجامعہ صاحب نے اپنی پر اثر تقریر میں آنجہانی پنڈت نہرو سے

جامعہ اور اپنے تعلق کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا کہ پنڈت نہرو شرافت اور انسانیت کا نمونہ تھے۔ وہ احسان کرنا جانتے تھے، لوگوں پر اعتبار کرتے تھے، لوگوں کی مدد کرتے تھے مگر اسی حد تک جہاں تک ان کے اصولوں پر آنچ نہیں آتی تھی۔ آپ نے فرمایا کہ پنڈت جی کا جامعہ سے بھی بہت پرانا تعلق تھا اور جامعہ کے ساتھ وہ ہمیشہ خصوصیت برتتے تھے۔ رورل انسٹی ٹیوٹ کے جلسہ تقسیم اسناد کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ پنڈت جی اس زمانے میں بہت مصروف تھے مگر جب ہم نے ان سے جامعہ تشریف لانے کے لئے درخواست کی تو انھوں نے بخوشی دو گھنٹے دینے کا وعدہ فرمایا اور پوچھا کہ اتنا وقت کم تو نہیں ہوگا۔ اور جب وہ جامعہ تشریف لائے تو تین گھنٹے سے بھی زیادہ یہاں رہے۔

جناب شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا کہ ہم ان کی یاد مجسموں اور ایسے دوسرے ذرائع سے نہیں کر سکتے۔ وہ بھی ایک ذریعہ ہیں مگر بہتر ذریعہ یہ ہوگا کہ ہم وہ کام کریں جو وہ چاہتے تھے۔ اسی خیال کے پیش نظر جامعہ میں اچھے اور نیک طالب علم کا ایک انعامی مقابلہ شروع کیا گیا ہے جس میں طلبا کے علم سے زیادہ ان کے علم کی پیاس کی جانچ کی جائے گی۔ شیخ الجامعہ صاحب نے کئی مثالوں سے طلبا کو اس انعامی مقابلے کے بارے میں بتایا۔

جلسہ کا اختتام قومی ترانے سے ہوا۔

طلبائے کالج سے یہ عہد ۱۱ اگست کو لیا گیا۔ اس دن صبح کو ۹ بجے پرنسپل جامعہ کالج جناب ضیاء الحسن فاروقی کی صدارت میں ایک جلسہ ہوا اور طلبا، اور اساتذہ نے کھڑے ہو کر اور ہاتھ اٹھا کر اس کا سچا وعدہ کیا کہ وہ اس عہد کو موقع پر یاد رکھیں گے اور پنڈت جی کے آدرشوں پر عمل کرنے کی کوشش کریں، جناب شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے اس کے بعد ایک بصیرت افروز تقریر کی اور جامعہ کے بنیادی تعلیمی اور تہذیبی مقاصد پر روشنی ڈالی، پنڈت جواہر لال نہرو کو جامعہ سے جو تعلق اور جامعہ کے کارکنوں پر جو اعتماد تھا اس کی طرف اشارہ کیا اور بتایا کہ ان کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد ہم ایک فیاض دوست اور بزرگ کی شفقت سے محروم ہو گئے ہیں، انھوں نے پنڈت جی کی زندگی سے شرافت

اور فیاضی کی کئی مثالیں دیں اور ان اخلاقی قدروں کی برکتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارے مرحوم وزیر اعظم کی جمہوریت دوستی کی بنیاد یہی اعلیٰ صفات تھیں، وہ شرافت، فیاضی اور وسعت قلبی کی خاطر اس کے لئے بھی تیار رہتے تھے کہ قوم کا وقتی طور پر کچھ نقصان بھی ہو جائے تو کوئی حرج نہیں، یہ نقصان تو قوم پورا کر سکتی ہے لیکن شرافت و فیاضی کی دولت سے وہ محروم ہو گئی تو ناقابل تلافی نقصان ہو گا۔

انھوں نے فرمایا کہ طلبا کی توجہ تعلیمی کام کے ساتھ تہذیب، سلیقہ اور شریفانہ رکھ رکھاؤ کی طرف سے بھی ہونا چاہیئے، بے ضرورت زور سے بولنا، لباس میں بد مذاقی کا ثبوت دینا اور فیشن کی اندھا دھند نقالی کرنا اس بات کی علامت ہے کہ بھلے برے کی تمیز اٹھ گئی ہے، اپنی پسند اور خوش مذاقی کا کوئی لحاظ نہیں، بس ایک رو ہے جس میں بہے جا رہے ہیں، انھوں نے اس سلسلہ میں حکیم اجمل خاں مرحوم کا ذکر کیا اور ان کی شرافت، رواداری اور رکھ رکھاؤ سے متعلق بہت اچھی مثالیں دیں۔

آخر میں پرنسپل جامعہ کالج نے جناب شیخ الجامعہ صاحب کا شکریہ ادا کیا اور طلبا کی توجہ اس طرف دلائی کہ شیخ الجامعہ صاحب نے جو باتیں بتائیں ہیں اگر آپ سکون کے لمحات میں ان پر غور کریں اور اگر ان کی افادیت سمجھ میں آجائے تو شاید آپ ان پر عمل کی کوشش کریں، اس کوشش میں آپ کو دل کا سکون بھی حاصل ہو گا۔ اور کامیابیاں بھی آپ کے قدم چومیں گے۔

عبد اللطیف اعظمی

۲۳ اگست ۱۹۶۴ء



طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی　مطبوعہ: یونین پریس پرنٹنگ پریس دہلی　ٹائیٹل: دیال پریس، دہلی

جانب

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۰ | بابت ماہ ستمبر ۱۹۶۴ء | شمارہ ۹

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

انور صدیقی

اشاریت کی تہذیبی بنیادیں

اشاروں اور علامتوں کی تخلیق و ترتیب ایک تہذیبی عمل ہے۔ کسی تہذیب کی ترقی پذیری یا انحطاط کا مطالعہ اس خاص تہذیب کی اشاریت کے بغیر نامکمل رہتا ہے۔ علامتیں ثقافت کی روح کی آیئنہ دار ہوتی ہیں، بڑے شاعروں کی طرح تہذیبیں بھی اشاروں میں بولتی ہیں اور اپنے ع. اثم، اپنے احساس کے سارے اضطراب اور وجدانی مطالبوں کا اظہار علامتوں میں کرتی ہیں —— اور روح تہذیب کی صورت گری کا نام شاعری ہے۔

دنیا کی مختلف تہذیبوں کا مطالعہ بتاتا ہے کہ ہر تہذیب اپنی افتاد طبع، مزاج اور عقائد کے اعتبار سے علامتیں اور اساطیر وضع کرتی ہے اور جب اس تہذیب پر کسی دوسری تہذیب کی پرچھائیاں پڑنے لگتی ہیں یا وہ غروب ہونے لگتی ہے تو پہلے ایک خاموش اور غیر محسوس تبدیلی اس کے بطون میں دبے پاؤں رینگ آتی ہے۔ اس تبدیلی کا اظہار سب سے پہلے فنون لطیفہ میں نئی ابھرنے والی علامتیں کرتی ہیں۔ جن تہذیبوں میں صحت اور توانائی ہوتی ہے اس کے اشارے لازماً صحت مند، توانا اور حیات آفریں ہوتے ہیں۔ بڑی تہذیب کی ایک پہچان یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ اس کی بنیاد ارضی بھی ہو اور ماورائی بھی۔ وہ مادی تقاضوں کے ساتھ ساتھ ماورائی تقاضوں پر بھی نظر رکھتی ہو۔ ایسی تہذیبیں جو زمین سے ذرا بلند ہونا سیکھ لیتی ہیں وہ فنون لطیفہ کے میدان میں بڑے کارنامے انجام دیتی ہیں، جو صرف زمین سے اگتی ہیں اور اپنی منزل زمین و زمان سے آگے نہیں بناتیں، بہت جلد اپنی چمک دمک کھو دیتی ہیں اور اپنے فن کاروں کو ایک بے ثمر خیال، ایک بے جان جذبہ اور ایک بیمار احساس دے کر گرد ماہ و سال میں لپٹ کر سو جاتی ہیں۔ وہ تہذیبیں

جن کی اپنی دیومالائیں اور اساطیر ہیں بہترین خلّاق تہذیبیں ہیں۔ تصویروں اور تمثالوں میں سوچنے والی تہذیبیں اسی انداز سے سوچنے والے فن کاروں کی طرح بڑی پر عظمت ہوتی ہیں کائنات کی میکانکی توجیہ و تشریح یا میکانکی نظریہ کبھی کسی بڑے ادب یا بڑی تہذیب کو جنم نہیں دے سکتا۔ تہذیبوں میں ایک طرح کا تخلیقی ابہام (اہمال نہیں) اچھے شعر کی طرح ضروری ہے۔ وضاحت سے شعر بھی بے رنگ ہو جاتا ہے اور تہذیب بھی۔ مثلاً نیوٹن کی میکانکی تشریح کائنات کے بعد اٹھارہویں صدی میں جو تہذیب ابھری وہ تنظیم و ترتیب کے اعتبار سے خواہ کتنی بھی قابلِ قدر کیوں نہ ہو عظیم ادب کی تخلیق میں ناکام رہی۔ سماج اور انفرادی زندگی میں تنظیم پر کچھ اس قدر زور دیا گیا کہ ادب ہیئت پرست ہو کر رہ گیا۔ لوگ شدید احساسات سے اس وجہ سے ڈرنے لگے کہ کہیں سماج کا شیرازہ بکھر نہ جائے اور وہ تنظیم و ترتیب جو انگلستان نے سترہویں صدی میں ایک زبردست غسلِ آتشیں کے بعد حاصل کی تھی صرف خواب و خیال بن کر نہ رہ جائے۔ اس احساس نے انسانی ذہن سے اس کی مہم جوئی چھین لی۔ شاعر پر اس بات کی پابندی لگائی گئی کہ وہ کسی ایسے نادر اور اچھوتے تجربہ کا اظہار نہ کرے جس سے ہیئت اجتماعی پر بُرا اثر پڑے۔ ادیب کی 'انا' بے روح سماجی 'انا' کی پابند ہو گئی۔ ذاتی رنج و محن، محرومی و مسرت اور اشک و تبسم کا اظہار ناروا قرار دیا گیا ــــ یہ اثر تھا کائنات اور سماج کی میکانکی توجیہ کا۔ اس توجیہہ نے عقل کو تخیل اور جذبے پر فوقیت دی، اور اس کے نتیجے میں ڈیکارٹ جیسے مفکر پیدا ہوئے جنھوں نے عقل کو تخیل پر ترجیح دی، وجدان اور جذبے کا انکار کیا اور عقلِ محض پر زور دیا۔ اٹھارہویں صدی کی تہذیب اسی معنی میں نشاۃ ثانیہ اور احیائے علوم کی پروردہ تہذیب کی نفی تھی جس کی بنیاد ہی انفرادی فکر و عمل کی آزادی پر رکھی گئی تھی۔ اس نے انسان کو بیکراں ممکنات کا سرچشمہ قرار دیا تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے دور کے مزاج کی علامت مارلو کا فاؤسٹ ہے جو جذبہ اور تخیل کی زندگی کے چند ابدی لمحوں کی خاطر اپنی روح تک کو خطرے میں ڈال سکتا ہے۔ یہ خطر پسندی، مہم وری اور مہم جوئی اٹھارہویں

صدی کی عقلیت اور میکانکیت کے زیر اثر دم توڑ دیتی ہے اٹھارویں صدی کے ادب اور تہذیب کو سمجھنے کے لئے ایکیسن کے الفاظ میں دو کلیدی لفظ ہیں جنھیں اس دور کی نمائندہ علامت بھی کہا جا سکتا ہے۔ ایک گھڑی اور دوسرا گھڑی ساز۔ ان علامتوں کی مدد سے ہم اس صدی کی تہذیب کی روح میں جھانک کر دیکھ سکتے ہیں۔ چونکہ گھڑی ایک خاص انداز سے بن جانے کے بعد ایک خاص ترتیب سے چلتی رہتی ہے۔ یہ گھڑی پوری کائنات کی میکانکی کارکردگی کی علامت ہے، اس کارکردگی میں رکاوٹ پیدا کرنا سب سے بڑا گناہ ہے۔ اس تصور کے زیر اثر کلاسیکیت ابھری اور طریقۂ راسخۂ قدما سے ہٹنا کفر خیال کیا جانے لگا۔ ان سارے تصورات کی تہ میں نیوٹن اور ڈیکارٹ کے تصورات برسر کار نظر آتے ہیں۔ اس صدی اور اس تہذیب کے سب سے بڑے علمبردار شاعر الگزنڈر پوپ نے نیوٹن کو ان الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا ہے:

> "فطرت اور فطرت کے قوانین رات کی تاریکی میں چھپے ہوئے تھے۔ خدا نے حکم دیا کہ نیوٹن پیدا ہو، نیوٹن پیدا ہوا اور تمام اسرار فطرت روشن اور تابندہ ہو گئے۔"

اس دور کی پروردہ تہذیب کی سب سے بڑی بدنصیبی یہ ہے کہ یہ اپنی کوئی دیومالا نہ پیدا کر سکی جو ادب کی تخلیق میں معاون ثابت ہوتی۔ اس کے برخلاف اس نے ایسا نظریۂ حیات پیش کیا جس سے ادیب کی ذہانت تو پیدا ہوئی مگر تخیل سو گیا۔ روایت پر اتنا زور دیا گیا کہ وہ پیر تسمہ پا ہو گئی۔ بڑی تہذیب وہ ہوتی ہے جو اپنے ادیبوں کو اپنی انفرادیت کی تیرتھ یاترا کا موقع دیتی ہے اور اس طرح ادیب اپنی ذات کے انکشاف سے کائنات کے انکشاف تک پہنچتا ہے۔ دانتے کی تہذیب نے اسے اس کا موقع دیا تھا کہ وہ پہلے تو اپنی زندگی میں جہنم کی شعلہ سامانیوں کو محسوس کرے اور پھر بیٹرس کی ہم سفری میں اس سرمدی کیف و لذت سے ہم کنار ہو جو فردوس کا خاصہ ہے۔ اس کی شہرۂ آفاق تصنیف "طربیۂ ربانی"[1] اور اس کی علامتیں مسیحی اور اسلامی تہذیبوں کے اثرات کے باوجود ذاتی تجربے کی شدت، انفرادی تخلیقی عمل کی جانکاہی اور طرب آفرینی سے

---

[1] THE DIVINE COMEDY

معمور ہیں۔ اس کی وضع کردہ علامتیں مسیحی تہذیب کی آغوش سے ابھری ہیں۔ اس دور کے عام انسان ان علامتوں سے وہی کچھ سمجھتے تھے جو دانتے کا اصل منشا اور مدعا تھا۔ ان علامتوں کے پیچھے جو حسی تجربہ تھا اس کے سوز و ساز سے لوگ یکساں طور پر واقف تھے۔ شاعر اور سامع کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں تھا۔ اس لئے کہ دونوں کے عقائد کا سرچشمہ ایک تھا یعنی عیسائی مذہب، اس دور کے شاعر کے سامنے ابلاغ و ترسیل کے وہ مسائل نہ تھے جو آج کے شعراء کو درپیش ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ بعد کے ادوار میں وہ اشتراک عقائد ہی ختم ہو گیا جو ایک طرف تو تہذیب کا شیرازہ بند تھا اور دوسری طرف فن کار کو اپنی بات سمجھانے کی بھی آسانیاں فراہم کرتا تھا۔ دانتے دوزخ اور جنت کی علامتیں استعمال کرتا تھا تو اس کا سامع جنت و دوزخ کو آج کے سامع کی طرح اپنے دفتر یا کارخانے کی علامت نہیں بلکہ ان سے وہی کچھ سمجھتا تھا جو دانتے اور اس کے درمیان ایک مشترک سرمائے کی حیثیت رکھتا تھا۔

اشتراک عقائد اس وقت تک قائم رہتا ہے جب تک کہ تہذیب چند مسلمہ اور بڑی اقدار کے سہارے آگے بڑھ رہی ہوتی ہے۔ بعد میں تہذیب جب بکھرنے لگتی ہے تو ذاتی عقائد اور ذاتی فلسفے ابھرنے لگتے ہیں۔ یہاں سے فن کار اور سامع کے تجربے میں فاصلے کا احساس بڑھنے لگتا ہے اور جب یہ فاصلہ زیادہ بڑھ جاتا ہے تو شاعر اور اس کی علامتیں سامعین کے لئے ناقابل فہم بن جاتی ہیں۔ اسی لئے جدید دور کی بیشتر شاعری مشکل اور مبہم ہے۔ اس ابہام کی وجہ اشتراک عقائد کا معدوم ہونا ہے۔ انیسویں صدی کی رومانوی شاعری میں آپ کو ابلاغ کے مسائل کا احساس ہوگا۔ شیلی اور بلیک نے اپنے ذاتی عقائد بنائے اور جب انھوں نے ان عقائد کا شعری اظہار کرنا چاہا تو انھیں خانہ ساز علامتیں وضع کرنی پڑیں۔ یہ علامتیں سامعین کے لئے مبہم تھیں مگر پھر بھی ابھی شاعر اور سماج میں تعلق باقی تھا۔ معنی کی اولین سطح پر بلیک اور شیلی قدرے قابل فہم بن جاتے ہیں۔ ان تجربوں کی تہوں میں اترنا اور ان کے ماخذ کی تلاش کرنا خاصا مشکل کام ہے۔ ہمارے یہاں اردو میں ممکن ہے اقبال کا حشر بھی ایک صدی کے بعد یہی ہو انھوں نے علامتیں وضع کی ہیں۔ ابھی چونکہ ہم میں سے بیشتر لوگ اسلام، اس کے ماضی اور اس

تہذیبی کارناموں سے واقف ہیں اور شرکت پاستان سے ایک طرح کی جذباتی وابستگی رکھتے ہیں اس وجہ سے ہیں اقبال کی علامتیں اور حسّی پیکر سمجھ میں آجاتے ہیں بہ الفاظ دیگر ہمارے یہاں اشتراک عقائد کسی نہ کسی حد تک موجود ہے مگر یہ اشتراک آنے والے ادوار میں کم سے کم تر ہوتا جائے گا۔ اقبال شاید آنے والے دور میں اس دعوے کے باوجود کہ :

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم
من نوائے شاعر فرداستم

اپنے داخلی اور وجدانی تجربوں اور تخیئلی پیکروں میں علمائے ادب کی ناقابل اعتنا اقلیت کے سوا کسی اور کو شریک نہ کر سکیں۔ اس لئے کہ ہم جتنا اور جس قدر ان کی علامتوں کے مآخذ سے دور ہوتے جائیں گے اتنا ہی وہ ہمارے لئے ناقابل فہم ہوتے جائیں گے۔ غالب کی شاعری میں بھی بہت سے ایسے اشارے اور استعارے ہیں جن کو سمجھنا تو درکنار لوگوں کی ان تک نظر بھی نہیں گئی ہے۔ مثال کے طور پر غالب کے یہاں آگ اور پانی کے استعارے جو علامتوں کی حیثیت رکھتے ہیں ان کی فارسی اور اردو کی غزلوں میں مختلف رنگ میں ملتے ہیں، ہوسکتا ہے کہ خود ان استعاروں کا بار بار استعمال ہونا غالب کے کسی خاص انداز فکر کا یا کسی مخصوص داخلی تجربے کا غماز ہو۔ ممکن ہے کہ آگ کی علامت سوز عشق سے کہیں زیادہ زرتشتی تہذیب کی دین ہو جو ایرانی نژاد ہونے کی وجہ سے غالب کے نسلی لا شعور کا ایک حصہ بن کر بول رہی ہو۔ اور چونکہ ہم زرتشتی تہذیب سے بہت دور ہوگئے ہیں ہمارے لئے یہ استعارے ناقابل فہم بن گئے ہیں۔ مغربی ادبیات میں آگ کی علامت تطہیری عمل کی نشان دہی کرتی ہے اور پانی زرخیزی اور بار آوری کے استعارے کے طور پر مستعمل ہے۔ غالب کے سامنے بھی مٹتے ہوئے نظام کی تطہیر اور آنے والے سماج کی ثمر آوری کے مسائل تھے۔

یہ ایک ناقابل فراموش حقیقت ہے کہ احساسات کی تاریخ معاشرتی اور تہذیبی تاریخ کی طرح تیزی سے نہیں بدلتی۔ مثال کے طور پر ہمارے ملک میں صنعتی تہذیب آرہی ہے

مگر اس تناسب سے ہمارے احساسات اور وجدانی بنیادوں میں تبدیلی کی رفتار انتہائی سست ہے۔ ہمارے نظام احساس پر اب بھی زراعتی تہذیب کی حکمرانی ہے اس وجہ سے ہمارے رسوم اور ہمارے شعر و ادب کی علامتیں اپنے آب و رنگ کے اعتبار سے پرانے اور رفتہ رفتہ مٹنے والے تہذیبی نظام سے ہم رشتہ ہیں۔ تاریخ کیلنڈر اور کلاک ٹائم کی پابند ہوتی ہے۔ مگر جذبات کی تاریخ اس انداز کی نہیں ہوتی۔ جذبات نہیں بدلتے، ان کے محرکات اور عوامل میں تبدیلی آتی ہے۔

جیسا کہ میں پہلے بتا چکا ہوں کہ وہ تہذیبیں جو دروں بینی اور مادی زندگی سے بلند ہو کر غیر ارضی حقائق کو دیکھنے کی جسارت پیدا کر لیتی ہیں دیرپا اور ہمہ گیر اشاروں کو جنم دینے میں کامیاب ہوتی ہیں۔ اردو شاعری میں جو علامتیں ہیں وہ ایک ایسی تہذیب کی دین ہیں جو بیشمار تاریخی اسباب کی بنا پر دروں بیں ہوگئی ہے۔ مگر اس کی دروں بینی یا داخلیت خارجی دنیا سے بھی ہم رشتہ ہے۔ بہ الفاظ دیگر تصوف نے ہمارے شعرا کو بے انتہا متاثر کیا ہے۔ یہ تصوف جہاں تک ہماری کی رہا ہے وہاں تک اس کے اندر علیحدگی (EXCLU SIVENESS) سے زیادہ شمولیت (INCLUSIVENESS) رہی ہے۔ تصوف کے اس پہلو کی بہترین ترجمانی آسی غازی پوری نے اس شعر میں کی ہے:

عشق کہتا ہے دو عالم سے جدا ہو جاؤ
حسن کہتا ہے جدھر جاؤ نیا عالم ہے

اس رنگ کا ایک شعر اصغر گونڈوی کا بھی ہے:

ردائے لالہ و گل پردۂ مہ و انجم
جہاں جہاں وہ چھپے ہیں عجیب عالم ہے

پوری کائنات میں "جمال دوست" کی موجودگی صوفی کو "خلوتِ دل ویراں" سے نکال کر کائنات کے ذرّے ذرّے میں کھو جانا سکھاتی ہے۔ وحدت الوجود کا نظریہ ہماری شعری زندگی پر حاوی رہا ہے اسی وجہ سے ہماری شاعری مظاہر کائنات سے اخذ کی ہوئی علا

سے پُر ہے اور اس لحاظ سے اس نظریے نے ہمارے شعری سرمایے میں ناقابل فراموش اضافے کئے ہیں۔ ہمارے وہ شعری اشارے جو صوفیاء کی دین ہیں اپنی اثر انگیزی میں مغربی متصوفین کے وضع کردہ اشاروں پر فوقیت رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سویڈن بورگ جیسے صوفی باطنی کشمکش پر زور دیتے ہیں۔ چونکہ یہ کشمکش زیادہ تر ذاتی نوعیت کی ہوتی ہے اس وجہ سے ان کی ترسیل میں مشکل پیش آتی ہے اور وہ اس انفرادی تجربے کی ترسیل کے لئے جو علامتیں استعمال کرتے ہیں ان میں وہ وسعت اور اثر انگیزی نہیں ہوتی جو ہمارے صوفیاء یا تصوف کے وضع کردہ اشاروں میں ہوتی ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ ہمارے یہاں تصوف کا عمل ذاتی ہونے ہوتے بھی بڑی حد تک اجتماعی رہا ہے۔ تصوف نے نہ صرف افراد بلکہ پوری تہذیب کو متاثر کیا ہے۔

تصوف کی ساری بنیاد داخلی تجربات پر ہے، جب یہ تجربہ شدت اختیار کرتا ہے تو اظہار کے لئے بے چین ہو جاتا ہے۔ مجرّد تجربہ پورے طور پر دوسروں تک منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ کبھی کبھی حقیقت پر "جامۂ حرف" تنگ ہو جاتا ہے۔ اس دشواری پر قابو پانے کے لئے صوفی اور شاعر دونوں اشارتی طرز بیان اختیار کرتے ہیں۔ اسے آپ ان کا عجز بھی کہہ سکتے ہیں مگر ادب و شعر کی دنیا میں یہی ان کی حسن کاری کی دلیل بھی ہے اشارتی اسلوب کے سلسلے میں عجز کا اظہار غالب نے اور اس کے حسن کارانہ پہلو کی ترجمانی اقبال نے اور مولانا روم نے کی ہے:

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادۂ و ساغر کہے بغیر — غالب

برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی است،
حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست — اقبال

خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں
گفتہ آید در حدیثِ دیگراں — مولانا روم

"حدیثِ خلوتیاں" یا "سترِ دلبراں" کا اظہار صرف ایمائی اور اشارتی انداز ہی میں ہو سکتا ہے یہاں راست اندازی (DIRECTNESS) کے بجائے ٹلیسرڈ کے الفاظ میں نیم نگاہی کے انداز (OBLIQUITY) کی ضرورت ہوتی ہے۔ غالب نے جو فرق "نگاہ" اور "نگہ" کے درمیان بتایا ہو وہی فرق جمالیاتی تجربے کے براہِ راست اور بالواسطہ ابلاغ کے سلسلے میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

بہت دنوں میں تغافل نے تیرے پیدا کی
وہ اک نگہ جو بظاہر نگاہ سے کم ہے

اچھی اور بڑی شاعری بقول ہربرٹ ریڈ پولیس کے ڈنڈے کی طرح سیدھی نہیں ہوتی۔ اس میں غالب کے محبوب کی سہ گانہ خوبیاں عبارت، اشارت اور ادا کا ہونا ضروری ہے اسی کو انگریزی ناقدین نے صوت، معنی اور ایمائیت سے تعبیر کیا ہے۔

فرانسیسی اشاریت پسندوں نے جمالیاتی تجربے کے ابلاغ کے مسئلے پر بڑی سنجیدگی سے غور کیا تھا۔ وہ ادب میں راست اندازی اور ناصحانہ یا مبلغانہ شاعری کے سخت دشمن تھے۔ انھوں نے جس زمانے میں شاعری شروع کی وہ زمانہ مذہب اور سائنسی حقیقت پسندی پر سے اعتماد اٹھ جانے کا زمانہ تھا۔ وہ مذہب اور سائنس دونوں ہی سے بیزار تھے۔ ان کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مذہبی تجربے کا جدید دور میں بدل کیا ہو۔ سی ایم باؤرا کے الفاظ میں ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے مذہبی تجربے کی جگہ جمالیاتی تجربے کو دی۔ اشاریت کی تحریک کا امام ملارمے اس بات کا قائل تھا کہ جمالیاتی تجربہ اپنی جگہ پر بہترین کائناتی تجربہ ہے۔ بہتر یہ کہ جمالیاتی تجربہ خود کفیل ہے اور اس میں سماج اور عمرانی زندگی کو شامل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ان اشاریت پسندوں کا اپنے سماج اور زندگی کے وسائل کی طرف جو رویہ تھا اس کا اظہار ایڈم ولیرس نے اپنے کردار ایکسل (AXEL) کی زبان میں یوں کیا ہے: "تم ذرائع زندگی کی باتیں کرتے ہو؟ تو ہمارے نوکر ہمارے لئے مہیا کر دیں گے"۔ اس فقرے سے اشاریت پسندوں

جمالیاتی احساس برتری اور متصوفانہ بے نیازی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ یہ سب کے سب جمالیات کے صوفی تھے۔ ولیم گانٹ نے اپنی کتاب جمالیاتی تجربہ[1] میں بڑے پتے کی بات کہی ہے کہ یہ جمال پرست، جمالیاتی انسان[2] کی تخلیق کرنا چاہتے تھے جیسے روسو کے فلسفے نے فطری انسان کا تصور پیش کیا تھا اور معاشیات نے معاشی انسان اور سیاسیات نے سیاسی انسان کو جنم دیا ہے اس تصور نے ایک طرف تو پیٹر کے میریس کو جنم دیا جو مذہب اور فلسفہ سے غیر مطمئن ہو کر جمالیاتی تجربے میں پناہ لیتا ہے تو دوسری طرف اس نے ایکسل کی تخلیق کی جو عشرتِ احساس کی خاطر سماج اور زندگی کو ٹھکرا دیتا ہے۔

چونکہ ان اشاریت پسندوں کے تجربے کلیتاً ذاتی اور انفرادی تھے اور انھوں نے سماج اور تہذیب سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا تھا جو اشتراک عقائد کے دور میں تمام تر اشاریت کا سرچشمہ تھا اس لئے انھیں اپنے اشارے وضع کرنے پڑے، ان اشاروں کے ذریعہ وہ اس سرمدی کیف کا اظہار کرنا چاہتے تھے جو پاک نفس روحوں کو عبادت اور ذکرِ الٰہی میں حاصل ہوتا ہے، ان کے سارے جمالیاتی تجربات کا مرکز و محور ایک تخئیلی اور مثالی حسن تھا۔ اس حسن کی دنیا میں کھو جانے کے بعد ان کی روح پر وجد اور مستی کی جو شدید غنائی کیفیت طاری ہوتی تھی اس کا اظہار وہ علامتوں کے ذریعہ کرنا چاہتے تھے۔ باورا کے الفاظ میں چونکہ جذبہ اپنی ابتدائی حالت میں مبہم ہوتا ہے لہٰذا اس کے ابلاغ میں بھی ایک پراسرار ابہام ہونا چاہیے۔ اس ابہام کے بڑھانے کی خاطر فرانسیسی اشاریت پسندوں نے موسیقی کو اپنا آئیڈیل اور واگنر کو اپنا آدرش بنایا۔ ان کے نزدیک [illegible] شاعر کا جنون یہ تھا کہ شاعری موسیقی بن جائے یا کم از کم اس کے ابہام سے قریب تر ہو جائے [illegible] اس پر زور دیا، ملارمے نے بھی اور والیری نے بھی۔

[illegible] موسیقی ہی سے شغف کا شاخسانہ تھا کہ اشاریت پسندوں نے اپنی نظموں میں معنی کی تفہیم [illegible] زیادہ فضا کی تخلیق پر زور دیا۔ ملارمے کے الفاظ میں اچھی شاعری خبر نہیں [illegible] ہے ہو سکتا ہے کہ ایک نظم کے کئی مصرعے اور اس کے حسی پیکر ہمیں سمجھ میں نہ

---

[1] AESTHETIC MAN [2] THE AESTHETIC ADVENTURE

آئیں لیکن اگر ہم صرف آہنگ کی مدد سے اس حسی فضا تک پہنچ گئے ہیں جس کی تخلیق شاعر کا مطمح نظر ہے تو ہم بھی کامیاب ہیں اور شاعر بھی۔ ٹی، ایس، ایلیٹ جو فرانسیسی اشاریت پسندوں کی اس آخری نسل سے متاثر ہے جو اپنے بزرگوں کی افراط و تفریط سے بچنا چاہتی ہے، اس نظریے کا علمبردار ہے کہ اچھی نظم ہمیں اپنی مخصوص فصل سے پہلے متاثر کرتی ہے اور سمجھ میں بعد میں آتی ہے۔ اس کی شہرۂ آفاق نظم "خرابہ"[1] جو دوسری جنگ عظیم کے بعد کے دور کے احساسِ ویرانی، آرزو اور خون آرزو کی عکاسی کرتی ہے، ہمیں اپنے تمنائوں اشاروں اور حسی پیکروں کے لحاظ سے خاصی بے ربط اور الجھی ہوئی نظر آتی ہے خود ایلیٹ کا مقصد بھی یہی تھا کہ پورے یورپ کی "بے ربطی، شیرازۂ اجزائے حواس" کو پیش کرے، اس مقصد کے لئے اس نے علامتوں اور حسی پیکروں میں بے ربطی اور الجھاؤ کو شعوری طور پر راہ دیا ہے۔

اشاریت پسندوں میں راں بو نے جمالیاتی تجربے کے حصول کے لئے ایک طریقہ تجویز کیا تھا، وہ یہ کہ فن کار اپنے حواس خمسہ میں انتشار پیدا کرے۔ اس انتشار کے ذریعہ بہترین جمالیاتی تجربہ حاصل کیا جا سکتا ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ جمالیاتی تجربے کے لئے کسی قسم کی داخلی تنظیم ضروری نہیں ہے۔ شعر و ادب کے میدان میں اس تحریک نے جہاں ایک طرف انحطاط و انتشار کو فروغ دیا وہیں دوسری طرف اس نے شعر کو خشک ناصحانہ انداز سے بچایا بھی۔ یہ اس تحریک کی بڑی دین ہے۔

شاعر کے تخلیقی عمل کی نوعیت کچھ ایسی ہوتی ہے جسے الفاظ کے ذریعہ ادا نہیں کیا جا سکتا۔ تخلیقی عمل کے شروع ہونے سے پہلے شاعر کے لاشعور میں چیزیں بے ربطی کے عالم میں نیم خوابیدہ پڑی رہتی ہیں۔ تجربات کا کوئی پُر معنی لمحہ انھیں جگا دیتا ہے اور تخلیقی عمل شروع ہو جاتا ہے، یہ عمل منتشر اور بکھری ہوئی اشیاء کو ایک طرح کی وحدت بخشتا ہے۔ ایلیٹ نے اپنے ایک مضمون میں اس عمل کی بڑی خوبی و خوبصورتی کے ساتھ نشان دہی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شاعر اپنے تخلیقی عمل کی مدد سے اسپنوزا کے مطالعے، محبت اور پکتے ہوئے کھانے کی خوشبو، سب کو ہم رشتہ

THE WASTELAND -۱

کر کے ایک شعری وحدت کی شکل دیتا ہے تخلیقی عمل کے دوران جو بنیادی تجربہ ہوتا ہے وہ اپنے لئے خارجی دنیا سے علامتیں تلاش کرتا ہے۔ اسے ایلیٹ نے "تلازم خارجی" کہا ہے۔ یہ الفاظ دیگر ہر تجربہ اپنے لئے خارجی دنیا سے ایک فارمولا منتخب کر لیتا ہے۔ اسے ہم علامت یا اشارہ کہہ سکتے ہیں۔ مگر کبھی کبھی شاعر اس طرح کا فارمولا نہیں بنا پاتا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ جس دنیا میں سانس لے رہا ہے اس دنیا میں اشیاء کے رشتے خود مبہم ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک انحطاط زدہ اور بکھرتی ہوئی تہذیب میں جب انسانی رشتے مبہم یا بعض حالات میں پیچیدہ ہو جاتے ہیں تو اس کی شاعری اور شعراء کے کلام میں ابہام یا پیچیدگی راہ پا جاتی ہے۔

جدید تہذیب کے سامنے جو سب سے بڑا مسئلہ ہے وہ یہ ہے کہ اس کے پاس اپنی کوئی دیومالا نہیں ہے جو اس کے مختلف اور بعض اوقات متخالف عناصر کو مربوط اور ہم رشتہ کر سکے، یورپ میں موجودہ صدی اپنی ظاہری چمک دمک کے باوجود تہذیبی بحران اور ذاتی ویرانی کی صدی ہے، اس ویرانی کو مغربی شعراء سے پہلے اقبال نے دیکھ لیا تھا ؎

قدحِ خرد فروغے کہ فرنگ داد مارا
ہمہ آفتاب لیکن اثرِ سحر نہ دارد

جی، ایس، فریزر نے لکھا ہے:

"ہماری شاعری کا ابہام اور اس کی یہ کیفیت، گویا خوابوں سے کوئی نامعلوم شے چھین لی گئی ہو، ہمارے اپنے انتشار کا نہیں بلکہ سماج کے انتشار کا نتیجہ ہے۔"

اس تہذیبی انتشار کے زمانے میں شاعر کا نظامِ احساس کیسے مربوط رہ سکتا ہے۔

جدید شاعری چونکہ بکھرتی ہوئی تہذیب سے کٹ کر ایک الگ شغل کی حیثیت اختیار کر چکی ہے لہٰذا اس کی علامتیں تہذیبی نہیں ذاتی نوعیت کی ہیں اور یہ ذاتی علامتیں انفرادی فلسفوں کی وجہ سے وجود میں آئی ہیں۔ یہ ناقابلِ فہم اس وجہ سے ہیں کہ ان خالص ذاتی تجربوں میں شاعر اپنے علاوہ دوسروں کو شریک نہیں کر سکتا اور دوسرے شریک بھی نہیں ہو سکتے۔

شاعر کے خلوت احساس میں داخل ہونے کی کوئی راہ متعین کرنے سے ہماری تہذیب قاصر ہے اور جدید شاعر نے بھی اکتا کر اپنی ذاتی دنیا میں پناہ لی ہے۔ سا ترنے جہنم کی جو جدید تعریف کی ہے وہ اس پس منظر میں سمجھ میں آجاتی ہے وہ کہتا ہے: "جہنم دوسرے لوگوں کا نام ہے۔" ورلین نے کہا تھا کہ "دنیا نے ہمیں جلاوطن کر دیا ہے۔ اس لیے ہم دنیا کو جلاوطن کرتے ہیں۔" اور یہ جلاوطنی ہماری موجودہ تہذیب کے انتشار کی مظہر ہے یہ صورت حال اشتراک عقائد کے ختم ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، اس سے تہذیب بھی متاثر ہوئی ہے اور شاعری بھی۔ علامتیں بھی متاثر ہوئی ہیں اور حسی پیکر بھی۔ امریکی شاعر کارل شیپرو نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ اگر ہماری تہذیب صنعتی نظام کو اپنا کر یوں بڑھتی رہی تو شاعری محدود سے محدود تر ہوتی جائے گی اور آخر میں ابلاغ و ترسیل کے حسن سے عاری ہو کر دم توڑ دے گی۔

شاعری اور اشاریت کا کوئی مستقبل اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہماری تہذیب صحت مند روحانی اور مادی اقدار کی بنیادوں پر اپنی تشکیل کر لے۔ یہ بنیادیں اور یہ اقدار کہاں سے اخذ کی جائیں، یہ بتانا ہمارا کام نہیں ہے۔ مگر یہ اقدار ایسی ضرور ہونی چاہئیں جو شاعر کے وجدان کو خشک ہونے سے بچا سکیں۔

ڈاکٹر مسعود حسین خاں

یادِ دوست

(پروفیسر عمرالدین، سابق صدر شعبۂ فلسفہ و نفسیات، مسلم یونیورسٹی کی یاد میں)

اندھیری رات میں یوں گُل ہوا چراغِ دوست
حیات اب نہ کبھی پائے گی سُراغِ دوست
بس ایک یاد کہ روشن ہیں جس سے دیدہ و دل
مژہ پہ ہے یہ ستارہ تو دل میں داغِ دوست

کہیں تو کس سے کہیں جا کے داستانِ دوست
یہ سانحہ ہے عجب مرگِ ناگہانِ دوست
وہ جس کو ڈھونڈھتی رہتی ہیں نظریں یوں شب و روز
کہ جب ملا کوئی انساں، ہوا گمانِ دوست!

یہ کھویا کھویا سا کیوں آج ہے دیارِ دوست
یہ کیوں ہے خاک بسر آج رہ گزارِ دوست
مگر یہ دل کہ گزرگاہِ ماہ و سال نہیں!
رہے گا تا بہ ابد محوِ انتظارِ دوست

نہ کہیے کچھ کہ یہی ہے بس اب رضائے دوست
نہ کیجے اف! کہ یہی ہے یہاں وفائے دوست
یہ پردہ داری و دوری، یہ فصل و مہجوری!
برائے دوست ہوئی یہ بھی اک ادائے دوست

عبداللہ ولی بخش قادری

نزلہ بر عضوِ ضعیف

تاریخ گواہ ہے کہ ہر زمانے میں لوگ اپنا غصّہ دوسروں پر اتارتے آئے ہیں۔ قربانی کی رسم بڑی پرانی ہے۔ جب بھی گناہ کا احساس ستاتا، فوراً بھینٹ چڑھادی جاتی۔ اس طرح اطمینان کرلیا جاتا کہ کرتوتوں پر ڈھکن پڑ گیا اور دل کا بوجھ ہلکا ہو گیا۔ آج کا مہذب انسان بھی یہی ہتھکنڈا استعمال کرتا ہے۔ صرف فرق اتنا ہے کہ پہلے کسی بھیڑ بکری کی قربانی سے کام چل جاتا تھا، اب ایسے موقعے پر بیچ بیچ کسی ہم جنس کو قربانی کا بکرا بنایا جاتا ہے۔ روزمرّہ کی زندگی میں کسی کی من مانی ہر وقت نہیں چلا کرتی۔ سیر کو سوا سیر ملا ہی کرتا ہے۔ ایسی صورت میں مرزا پھویا قسم کے لوگ ذرا سی ٹھیس میں بکھر کر رہ جاتے ہیں۔ لاڈ پیار کے مارے ہوؤں کو ایک نگاہِ کرم کی بھی تاب نہیں ہوتی۔ اکڑ فوں کے عادی معمولی سی لچک بھی برداشت نہیں کر پاتے۔ جو لوگ ناک پر مکھی تک بیٹھنے نہیں دیتے، انھیں ذرا سی بات بھی بہت کھلتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ادھر ذرا دل میلا ہوا، اُدھر ناک بھوں چڑھ گئی اور پیچ و تاب کھانے لگے۔ پھر جب تک دل کا بخار نکل نہیں جاتا، چین نہیں پڑتا۔

مثل مشہور ہے کہ کھسیانی بلّی، کھمبا نوچے۔ اب ظاہر ہے کہ کھمبا نہ خطا وار ہے اور نہ ذمہ دار۔ لیکن پھر بھی اسی کو نوچتی ہے کیونکہ بلّی کو یہ آسانی سے حاصل ہو گیا ہے، اور بلّی کا کچھ بگاڑ نہیں سکتا۔ بس یہی حال ہم سب کا ہے۔ اپنی جھنجلاہٹ دور کرنے کے لئے اپنے سے کمزور کو ہی تاکتے ہیں۔ دراصل مظلوم کی صفت کمزوری ہی ہوتی ہے۔ ہر شخص اپنے ہاتھ پاؤں بچا کر کام کرنا چاہتا ہے۔ زبردست کا معاملہ تو یہ ہے کہ مارے

اندر رونے نہ دے۔ اب اپنے دل کی بھڑاس کس کی کیسے نکلے۔ لہٰذا کسی کے سہارے سے دل کے پھپھولے پھوڑے جاتے ہیں۔ اپنی خفت مٹانے کے لیے کسی بے ضرر کی ذلت پر اتر آتے ہیں۔ خطا اپنی ہوتی ہے، موردِ الزام دوسرے کو ٹھہراتے ہیں۔ اپنی اپنی ضرورت اور موقعے کی نزاکت کے مطابق تانۂ ملامت ہر ایک کو چاہیئے "قربانی کا بکرا" سب ہی ڈھونڈ نکالتے ہیں اور اپنی نیکی کی وجہ سے "بکرا" قربان ہو ہی جاتا ہے۔ اگر زبردست ہوتا تو ہتھے ہی کیوں چڑھتا۔

یوں تو "قربانی کا بکرا" وقتِ ضرورت کام آتا ہے۔ اس بچارے کی قربانی کے لیے کسی گھڑی گھنٹے کی کوئی قید نہیں ہوتی۔ لیکن ماحول کی گرانی میں اس کی مانگ کچھ اور بڑھ جاتی ہے۔ خواہ حالات کی گڑبڑ ہو یا احباب سے کھٹ پٹ، ہر آڑے وقت میں اسی کو آواز لگائی جاتی ہے۔ جب بھی واقعات، توقعات سے میل نہیں کھاتے شوق کا کاروبار درہم برہم دکھائی دیتا ہے۔ ہاتھ کی چڑیا پُھر ہو جاتی ہے یا جیتی ہوئی بازی مات ہوتی دکھائی دیتی ہے تو آپے سے باہر ہونا واقعی بڑے دل گردے کا کام ہے۔ ایسے موقعوں پر بدحواسی سے خود کو بچالینا، معاملات کی صحیح ناپ تول کرنا اور معقولیت برت لینا کوئی ہنسی کھیل نہیں ہوا کرتا۔ اپنے اندر گہرائی رکھنے والے ہی ٹھہر پاتے ہیں۔ دراصل قلعی کھلنے کا وقت یہی ہوتا ہے۔ تنگ نظر اور تنگ دل صبر و استقلال کیا جانیں۔ اُتھلے برتن کا پانی ذرا سی ٹھیس میں چھلک جاتا ہے۔ مضبوط شخصیتیں ہی ثابت قدم رہا کرتی ہیں کمزور طبیعتیں تو بغیر برسے ہوئے رہ نہیں پاتیں مگر اپنی مایوسیوں اور محرومیوں کے اصل مرکز پر دھاوا بولنے کی جرأت نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب ہوک اٹھتی ہے تو جو بھی ہاتھ کے داؤں پر آجائے۔ اسی سے جی ٹھنڈا کر لیا جاتا ہے۔ اپنے دل کی تسکین کے لیے اپنے آگے خود ہی دھوکے کی ٹٹی کھڑی کرتے ہیں اور خود ہی اسے گرا دیتے ہیں۔ بے بے خبر کو زیر کرتے ہیں اور اسی کو اپنی شکست کا جواز سمجھ لیتے ہیں۔ غرضیکہ جو دبا ہوا ہوتا ہے اسے دبا لیتے ہیں۔ مجرم کوئی ہوتا ہے، پاداش کسی کو اٹھانی پڑتی ہے۔

لڑے ہیں غیر سے غصہ ہے مجھ پر
کوئی پوچھے تو میں نے کیا خطا کی
(داغ)

یہ حکمتِ عملی کا زمانہ ہے۔ لوگ اقدار کو نہیں اقتدار کو دیکھتے ہیں۔ مروّت کا نہیں تجارت کا بازار گرم ہے۔ خوشامد کی کرامت کون نہیں جانتا۔ ساری کارکردگی اور کارگذاری تو اسی میں ہے کہ حاکم کی سن کر بھی یہی ظاہر کیا جائے کہ ہیں بے مزا نہ ہوا، لیکن جو کھرا ہوتا ہے وہ گھٹیا سودا کبھی نہیں کرتا۔ وہ ایمان پر مرتا ہے، انعام پر نہیں۔ اس کے نزدیک برتر از اندیشۂ سود وزیاں ہے زندگی لیکن نکمّے اور کھوٹے کوشش کے بجائے سازش کے قائل ہوجاتے ہیں۔ اب خواہ کسی کا احساس ستائے یا ناکامی کی شرمندگی گراں گذرے، دیکھ بھال کر ہی نشانہ جماتے ہیں۔ اپنی بے چینی رفع کرنے کے لئے راستہ ڈھونڈتے ہیں لیکن آسان راہیں ہی تلاش کی جاتی ہیں۔ سب سے پہلے اپنے گردوپیش نظر دوڑائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس فوری اور ضروری امداد کے لئے اپنے اپنے حلقۂ احباب میں ہر ایک کو تیار رہنا چاہیئے۔ یقین رکھیے کہ اگر لوگوں کو آپ کی نیکی اور شرافت کا علم ہے تو آپ ہرگز خطرے سے خالی نہیں۔ محض اس بنا پر کہ آپ سینگ نہیں مار سکتے، قربانی کے لئے پکڑے جائیں گے بصدِ دشمناں اگر یہ وقت آپ کو دیکھنا ہی پڑے تو صبر کر لیجئے گا۔ ناکردہ گناہوں کی سزا اکثر اللہ کے نیک بندے بھگتتے رہے ہیں۔ خونِ ناحق کوئی نئی بات نہیں ہے۔ لہٰذا یونہی بیٹھے بٹھائے بلاوجہ اگر کوئی آپ سے بگڑ بیٹھے تو سمجھ لیجئے کہ آپ قربانی کا بکرا منتخب ہو گئے ہیں۔ اگر یہ اعزاز کسی غیر نے بخشا ہے تو اسے وقتی اور اتفاقیہ معاملہ سمجھئے۔ درگذر سے کام لیجئے۔ آپ کی بے اعتنائی سے اس کا جوش یقیناً ٹھنڈا پڑجائے گا۔ جس طرح آپ آس پاس کی گندگی کے ساتھ گذارا کر لیتے ہیں حیا سوز مناظر سے چشم پوشی کرتے ہیں، اسی طرح اس ناحق چوٹ کو بھی جھیل جایئے جیسے کونیسا' والا ردیہ آگ پر تیل چھڑکنے کے برابر ہوا کرتا ہے۔ وہ تو ایک بے قابو اور بے چین دل کا اضطراری عمل ہے۔ آپ کاہے کو منہ لگیں۔ ہاں، اگر آپ سمجھتے ہیں کہ یہ کرم کسی اپنے نے کیا ہے تو پھر بات ہی اور ہے۔ 'لاگ' کو 'لگاؤ' سمجھنے والے بھی ہوتے ہیں اور 'توشق ناز کر خونِ دو عالم میری گردن پر' کہنے والے بھی۔ آپ اپنا مقام کہاں متعین کریں، یہ آپ کے اپنے حوصلہ کی بات ہے۔

'قربانی کا بکرا' بڑی مقبولیت کا مالک ہے۔ بازاری لیڈر اور شورہ پشت مفسر اس کی تاک میں

لگے رہتے ہیں۔ موسمی لیڈر اس کے نام پر اپنی دکان سجاتے ہیں۔ اسی کے دم قدم سے سیاسی جماعتوں میں زور آتا ہے۔ وہی مناظرے اور مذاکرے کی گرمی کا باعث ہوتا ہے۔ بڑے بڑے کٹر مخالفین بھی مصلحتاً اسی کی آڑ میں گٹھ جوڑ کرتے ہیں، بڑی بڑی ناگواریاں اسی کا نام لے کر وقتی طور پر دبا دی جاتی ہیں۔ گھر ہو یا دفتر، محفل ناز ہو یا محاذ جنگ، کوئی ایسا مقام نہیں جہاں اس کے خون کی سرخی نظر نہ آئے۔ آج کل گرانی کا زمانہ ہے۔ اپنے گریبان میں منہ ڈالنے اور حالات کو سدھارنے کے بجائے ہر جماعت اور ہر برادری 'قربانی کا بکرا' ہی پیش کرتی دکھائی دے رہی ہے۔ صرف الزام تراشی پر ہی گذر بسر ہے۔ اس کام میں مذہبی آدمی 'دنیادار' سے بھی بڑھ چڑھ کر ہے۔ اس نے اپنا معاملہ آج سے نہیں بلکہ روز ازل سے ہی آسان کر رکھا ہے۔ 'لاحول' پڑھی اور ڈکار لے لی!

اس باب میں سماج کا تہذیب یافتہ درمیانی طبقہ سب سے آگے نظر آتا ہے۔ وہ اپنے جذبات و احساسات کا سیدھا سادا اظہار خلافِ غیرت سمجھتا ہے۔ یہاں سوزِ آرزو کا علانیہ اظہار معیوب سمجھا جاتا ہے، بلکہ اپنی تہذیب کے بندھے ٹکے مروجہ قرینے برتے جاتے ہیں۔ مثلاً کسی بدخواہ کو دو دو ہاتھ ہونے کے لئے کوئی نہیں للکارتا بلکہ دل کی جلن طنز بن کر نکلتی ہے۔ اور وہ بھی حفظِ ماتقدم کے ساتھ۔ اصل پر براہِ راست وار کرنے کی ہمت نہیں پڑتی ہے۔ اس لئے خام خیالی میں دور کی نسبت رکھنے والوں پر ہی پوری احتیاط کے ساتھ درپردہ چوٹ کر کے اپنا جی ہلکا کر لیتے ہیں۔ اسی طرح حفظِ مراتب کا لحاظ آدابِ زندگی کا جزو ہے۔ اس کی خلاف ورزی گوارا نہیں ہوتی۔ باپ سے گستاخی بڑی بات ہے لیکن باپ سے بچ اٹھا کر چھوٹے بھائی کے کان اینٹھنے میں کیا مضائقہ۔ ایک استاد اپنے نگرانِ مدرسہ کی ناگواری پی کر جماعت کے اندر چپ چاپ چلا آتا ہے لیکن طالب علموں سے بات بے بات بگڑتا رہتا ہے۔ ایک بڑی عمر کا لڑکا اپنے استاد کی ڈانٹ کھا کر درجے سے باہر نکلتا ہے اور کسی چھوٹے بچے کو دھکا دیتا ہوا تائیں تائیں چلا جاتا ہے یا کسی جانور کو ہی ستانے لگتا ہے۔ طبیعت کے بے ضابطہ اظہار میں یہ ضابطہ مہذب انسان کا ہی طرۂ امتیاز ہے!

اضطراب دل دُور کرنے کے لئے کسی جاندار کی بھی شرط نہیں ہوا کرتی ہے۔ بھڑاس نکلنی چاہیئے خواہ زمین پر پاؤں پٹخنے سے نکلے یا زور سے کواڑ بند کرکے۔ اضطراری کیفیت کا اظہار کوئی برتن توڑ کر کرتا ہے کوئی قلم پھینک کر۔ کوئی میز پر دوہتڑ پیٹتا ہے کوئی کاغذ کو توڑ مروڑ کر رکھ دیتا ہے۔ آپ کا جی چاہے تو مدرسے کے در و دیوار اور سامان سے گواہی لے لیجئے۔ ہر ایک پر معصوم دلوں کی چھوٹی چھوٹی خفگیوں کے نشان ملیں گے۔ بچوں کی ساری جارحانہ کارروائی ان کی بے اطمینانی کا مظہر ہوتی ہے۔ ان کی توڑ پھوڑ دراصل ہماری نادانی اور غفلت کی مرثیہ خواں ہے۔ وہ بے چارے غیر متعلق بے جان چیزوں پر ہی اپنی جھنجلاہٹ دور کر لیتے ہیں۔ کیونکہ ان کا بس اتنا ہی مقدور ہے۔ ہر بچے کو اپنے اظہارِ جذبات کے تھوڑے بہت مواقع ضرور ملتے رہنا چاہئیں۔ استاد کی محفل میں ایسا دستور زبان بندی کس کام کا جہاں بات کرنے کو زبان ترس جائے۔ اسی طرح اخلاق کا غیر حقیقی اعلیٰ معیار اور اس کی کڑی نگرانی بھی بچے کے حق میں کسی طور مفید نہیں ہوتی۔ اگر درگزر سے کام نہیں لیا جاتا ہے تو بچے کی طبیعت کا تناؤ برابر قائم رہتا ہے اور اس کے اندر آگ سلگتی رہتی ہے۔ یہ لاوا کسی وقت بھی پھٹ سکتا ہے۔ اگر نہ بھی پھٹے تب بھی یہ صورت حال بچے کی زندگی کو قطعی مصنوعی بنا دیتی ہے۔ وہ زبردست کے آگے ہتھیار ضرور ڈال دیتا ہے لیکن دل سے ہار کبھی نہیں مانتا۔ حالات کے تقاضے اسے آنکھ بچا کر کام کرنا بھی سکھا دیتے ہیں۔ وہ چھپ کر دَب کر اپنی بساط بھر غلط نشانوں پر ہی چاندماری کیا کرتا ہے۔ اب اگر موقع بموقع چھوٹ ملتی رہے تو مَن کی دنیا میں ہل چل پڑنے کی نوبت ہی نہیں آتی۔ تخریبی کارروائی کرنے کی فضا قائم نہیں ہوتی، اور مخالفت اور عداوت کے جذبات ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں۔

یہی جارحانہ جذبات جماعتوں اور قوموں کی زندگی میں تعصبات کا سبب بنا کرتے ہیں۔ ایک جماعت اپنی کمزوریوں اور خامیوں کا ذمہ دار کسی دوسری جماعت کو ٹھیراتی ہے۔ اس کے خلاف فردِ جرم تیار کرتی رہتی ہے۔ ایک اکثریت اپنے عیبوں پر پردہ ڈالنے کے لئے اقلیت کی کوتاہیوں کو گنانے بیٹھ جاتی ہے۔ ایک ملک اپنی ترقی کی راہ میں دوسرے

..کو مائل سمجھتا ہے. ایسی صورت میں بھلا کسی کا نہیں ہوتا۔ ہر ایک کوئی نہ کوئی آسان بہانہ تلاش کرکے اپنی تسکین کا سامان فراہم کرلیتا ہے۔

اس زمانے میں معاشرے کی پیچیدگیوں کا ایک اثر یہ پڑا ہے کہ اکثر لوگوں کا دل دکھ کر طرز تپاک اہلِ دنیا، جلا کرتا ہے۔ اور وہ اپنی خلش مٹانے کے لئے حسب مقدور قربانی کا بکرا، تلاش کرلیتے ہیں۔ اس کی دریافت جارحانہ طبیعتوں کا خاصہ ہوا کرتا ہے اور جارحانہ طبیعت، غم آرزو کا ایک نتیجہ. قربانی کا بکرا، کوئی خوشی سے نہیں بنتا۔ وہ تو حالات کا شکار ہوتا ہے۔ اس کا اپنا قصور تو صرف اس قدر ہے کہ مقابلتاً کمزور ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بہت بڑی سماجی خدمت انجام دیتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی قربانی یہی ہے کہ اس کی قربانی کا نہ کوئی اعتراف کرتا ہے اور نہ اقرار۔ اس کی موجودگی، سماجی تناتنی کو ظاہر کرتی ہے اور اس کی ہر دلعزیزی سے لوگوں کے اُتھلے پن کا پتہ چلتا ہے. لیکن عجب تماشا ہے کہ اسی کے دم سے ہماری شائستگی کا بھرم بھی قائم ہے۔ ذرا سوچیے کہ اگر وہ ہمارے درمیان حائل نہ رہے تو کیا ہو۔ تصادم!

پی۔این۔بنرجی

میری زبانیں سیکھنے کی کہانی

جناب پی' این' بنرجی سے میری پہلی ملاقات ایک سلکشن کمیٹی کے جلسے میں ہوئی' جس میں مختلف ملکوں میں بھیجنے کے لئے نوجوانوں کا انتخاب کرنا تھا۔ اس جلسے میں میں نے انھیں انگریزی' جرمن' فرانسیسی' روسی' فارسی یہ تمام زبانیں اہل زبان کی طرح بولتے سنا اور ان کی قابلیت سے بہت متاثر ہوا۔ اس کے بعد ایک اور ملاقات ہوئی جب میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کتنی زبانیں جانتے ہیں تو معلوم ہوا کہ وہ بائیس[۲۲] زبانیں بولتے اور لکھتے ہیں۔ اس واقعہ کو بھی دو سال ہوگئے۔ آخری ملاقات میں کسی سے تعارف کراتے ہوئے میں نے کہا کہ بنرجی صاحب بائیس[۲۲] زبانیں جانتے ہیں تو انھیں بہت خوشی ہوئی کہ میں نے اس بات کو یاد رکھا اور کہنے لگے اس میں دو اور زبانوں کا اضافہ کرلیجئے۔ میں نے پوچھا کہ یہ کونسی زبانیں ہیں جو آپ کی توجہ سے محروم نہیں" تو انھوں نے فرمایا کہ یہ یگوسلاویہ کی دو زبانیں ہیں۔

میں چاہتا تھا کہ بنرجی صاحب پورا مضمون لکھیں۔ ان سے کوئی مضمون حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہوں گا' فی الحال ان کی زبانیں سیکھنے کی کہانی جامعہ کے ناظرین کی خدمت میں پیش ہے۔

محمد مجیب

چند روز ہوئے کہ مجھے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے محترم وائس چانسلر پروفیسر محمد مجیب صاحب سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ گفتگو کے سلسلے میں موصوف نے ارشاد فرمایا کہ میں جامعہ کے ہر دلعزیز رسالے کے لئے ایک مضمون پیش کروں۔ مندرجہ بالا عنوان آپ ہی کی تجویز کے مطابق رکھا گیا ہے۔

اوّل تو میں اس حقیقت کا اعتراف کرنا چاہتا ہوں کہ میں نے اردو زبان میں آج تک شاذ و

نہیں کی ہے۔ دوسرے یہ کہ مجھے تقریباً ۱۲ سال سے اُردو ادبیات اور زبان سے خاص تعلق نہیں رہا ہے لہذا قارئین کرام سے استدعا و التماس ہے کہ اس مضمون کی خامیوں کو از روئے نوازش نظر انداز فرمائیں۔

انگریزی کے بعد دوسری زبان جو میں نے سیکھی وہ اُردو ہے، ۱۹۲۰ء کی بات ہے، اس وقت میری عمر ۱۳ سال کی رہی ہوگی میں پٹنہ میں جہاں میری پیدائش اور پرورش ہوئی، مقیم تھا، وہاں میرے والد صاحب آنجہانی پروفیسر جوتیش چندر بنرجی جو اعلیٰ درجے کے فاضل اور ادیب تھے، پٹنہ کالج میں انگریزی زبان و ادبیات کے استاد تھے، ضلع بریلی کے ایک بزرگ برجموہن شرما صاحب کے اصرار کرنے پر میں نے انھیں کی مدد سے اُردو سیکھنا شروع کر دیا، مگر مجھے شروع ہی میں اُردو زبان خاص کر اس کا رسم الخط نہایت ہی دشوار معلوم ہوا اور میں مایوس سا ہو گیا پھر بھی شرما صاحب کی حوصلہ افزائی سے میں نے اُردو سیکھنے کا سلسلہ جاری رکھا اور رفتہ رفتہ ترقی کرتا رہا، کوئی ایک سال کے بعد گرمیوں کی چھٹیوں میں والد صاحب حسب معمول ہم لوگوں کو ساتھ لے کر کلکتہ تشریف لے گئے، وہاں فرانسیسی زبان کی ایک چھوٹی سی ابتدائی کتاب پر جو والد صاحب کی کتابوں کی الماری میں تھی، میری نظر جا پڑی، میں نے اسے اُٹھا لیا، تھوڑے دنوں کی مشقت کے بعد مجھے تحریری زبان کا معمولی سا علم تو ہو گیا لیکن تلفظ کا قطعی اندازہ نہ ہو سکا، والد صاحب نے مجھے پٹنہ کالج کے پروفیسر ڈیوڈ آشٹرلونی سے تعارف کرا دیا اور تین چار سبق کے بعد میں نے اس زبان کے تلفظ کے اسرار کو سمجھ لیا۔ ان دنوں میرے دو چھوٹے بھائیوں کے ایک اتالیق تھے ایک دن انھوں نے اولبرو کمپنی کی جرمن سیلف ٹاٹ کا ایک نسخہ مجھ کو دیا، مجھے اس سے بڑی مسرت ہوئی اور میں نے جوش و خروش کے ساتھ جرمن سیکھنا شروع کر دیا۔ لیکن تھوڑے ہی عرصے میں میں نے محسوس کیا کہ مذکورہ بالا کتاب سے، جرمن زبان اچھی طرح سیکھنا ناممکن سا ہے، اس لئے میں نے OTTO کی جرمن کنورسیشن گرامر کا ایک نسخہ کلکتہ سے منگوایا، رفتہ رفتہ اور بھی کتابیں خریدیں۔ مجھے بڑی حیرت ہوئی جب میں نے یہ دیکھا کہ تھوڑے ہی عرصے میں میں نے جرمن میں اتنی ہی تسلی بخش ترقی کی جتنی اُردو اور فرانسیسی زبانوں میں کی تھی اس سلسلے میں اس بات کا ذکر کرنا شاید نامناسب نہ ہوگا کہ جب میں انٹرمیڈیٹ میں پڑھتا تھا

تو ہمارے کالج کے رسالے میں جرمن اور فرانسیسی زبانوں کی چند نظموں کے انگریزی منظوم ترجمے شائع ہ
اس وقت تک میں نے اطالوی اور ہسپانوی زبانوں کا بھی مطالعہ شروع کر دیا تھا۔ اور گرمیوں کی
میں کلکتہ میں امپیریل لائبریری میں جس کا نام آج کل نیشنل لائبریری ہے، مشہور عالم ہسپانوی ڈرامہ
(CALDERON) کی چند تصنیفات کے مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ اس طرح میں نے ایک کے
دوسری نئی زبان کا مطالعہ شروع کیا۔ اس سلسلے میں اس بات کا اظہار کر دینا مناسب سمجھتا
کہ زیادہ تر زبانوں کے سیکھنے میں مجھے کسی استاد سے مدد نہیں ملی۔ میرا زبان سیکھنے کا طریقہ یہ
کہ پہلے تو میں صرف و نحو کی ایک اچھی سی کتاب چن لیتا ہوں، اس کے بعد لغت کی مدد سے آ
پڑھتا ہوں۔ کئی زبانوں میں خاص کر اردو میں اخبارات، رسائل اور جرائد سے مجھے بہت فائ
پہنچا ہے۔ میرا یہ بھی تجربہ رہا ہے کہ لغت کا مطالعہ بھی بہت مفید ہے۔ رفتہ رفتہ میں
یورپ کی اہم ترین زبانیں اور ایشیا کی چند اہم زبانیں مثلاً فارسی، عربی، چینی اور جاپانی بھی س
لیں۔ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے مجھے اسی طرح کوئی دو درجن زبانیں سیکھنے کا موقع مل گیا

اللہ اگر توفیق نہ دے انسان کے بس کا کام نہیں

اب یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر میرا زبانیں سیکھنے کا مقصد کیا ہے۔ سچ پوچھیے
مقصد نہیں ہے۔ مجھے بچپن ہی سے شوق اور دلچسپی رہی ہے۔ پتہ نہیں شروع ہی سے
مختلف زبانوں میں کیوں اتنی کشش رہی ہے۔ میں صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ مجھے مختلف
کے مطالعے سے بہت لطف ملتا ہے اور یہی میری تسکین خاطر کا باعث ہے۔

جعفر رضا بلگرامی

افریقہ

آج افریقہ بیدار ہے۔ غلامی کی زنجیریں ٹوٹ چکی ہیں۔ اس کی مظلومیت اور محکومیت کی تاریخ اب قصۂ پارینہ ہے۔ جہاں کبھی پسماندہ و مجبور زندگی کراہتی تھی وہاں آج ایک نیا ... اور ولولہ پایا جاتا ہے۔ اس کے باشندے اپنی قسمت آپ سنوارنے کے لئے ایک انقلابی ... گزر رہے ہیں جس کے کئی روپ نظر آتے ہیں: (۱) یہ انقلاب معاشی ہے جس نے ان کو جنگلوں کی کھالوں اور غاروں کی زندگی سے نکال کر کانوں اور کارخانوں کا مزدور بنا دیا ہے جو ناکلان ... سے لے کر سائیکل کی گھنٹی تک سب کچھ بنا رہے ہیں۔ (۲) یہ انقلاب سماجی ہے ... کے نسلی تعصب اور اپنی قبائلی زندگی کے فرسودہ رسم و رواج اور توہمات ... (۳) یہ انقلاب سیاسی ہے جس نے ان کو آزاد کیا اور اب وہ اپنی گرانمایہ ... م کے لئے سرگرم نظر آتے ہیں۔

... عالمی سیاست میں افریقہ کی ایک نمایاں حیثیت ہے۔ اس کی کئی وجہیں ہیں۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ صنعتی اور فوجی اعتبار سے اس کی بڑی اہمیت رہی ہے۔ دنیا کا ... ۹۴ فیصدی کوبالٹ، ۴۸ فیصدی ریڈیم اور ۳۲ فیصدی مینگنیز یہیں ... حکمراں ممالک کے ذاتی مفاد اور فوجی اسلحوں کی تیاری میں کام آتا رہا ... حال یکسر بدل چکی ہے۔ اب اس دولت کا استعمال کسی ایٹم بم کی تیاری کے ... ترقی کے لئے ہو رہا ہے۔

... وجہ افریقہ کی قومی تحریکوں کی تدریجی ترقی ہے۔ اگر اس کی سیاسی تحریکوں پر ایک ... تو معلوم ہو گا کہ قدم قدم پر رکاوٹیں پیدا کی گئیں۔ تاخیر سے کام لیا گیا

اور کہیں کہیں تو جائز مطالبات نظر انداز کردئے گئے۔ اس رویے نے انتشار پیدا کیا جس کو حکمراں ممالک نے سماجی۔ معاشی اور تعلیمی اصلاحات سے دبانا چاہا۔ لیکن چونکہ یہ اصلاحات افریقیوں کی تہذیب، تمدن، طبائع، جذبات اور ذہنی تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں اور ان کے ذریعہ سیاسی مطالبات بھی پورے نہیں ہوتے تھے، اس لئے یہ اصلاحات ان کی نگاہ میں آزادی کی راہ کا روڑا تھیں۔ اس سے اور زیادہ انتشار بڑھا اور اس نے فسادات کی شکل اختیار کرلی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی شعور اور بیدار ہوا اور قومی محاذ مضبوط سے مضبوط تر ہوتا گیا۔

افریقہ کی قومی تحریکوں کو جن عناصر سے خاطر خواہ مدد ملی ہے وہ مختصر طور پر درج ذیل ہیں:۔

(۱) نئی اور پرانی قدروں کے تصادم اور بدلتے ہوئے مقاصد سے پیدا ہونے والا انتشار۔

(۲) افریقی باشندوں کے لئے باعزت عہدوں کی کمیابی۔

(۳) مقامی اور غیر ملکی باشندوں کے معیار زندگی کا بڑا تفاوت اور مقامی باشندوں میں اس فرق سے پیدا ہونے والا نفسیاتی و ذہنی انتشار۔

(۴) مغربی انداز زندگی کو اپنانے میں قبائلی طرز زندگی کا رکاوٹ بننا۔

(۵) حکمراں قوم کے نسلی تعصب اور تہذیبی غلبہ کے خلاف جذبۂ نفرت۔

ان تمام عناصر نے مل کر افریقہ کی قومی تحریکوں میں جان ڈال دی اور وہ قوت پیدا کر دی جس کے سہارے نہ صرف یہ کہ افریقہ آزاد ہوا بلکہ عالمی سیاست میں اس کی اہمیت محسوس کی جانے لگی۔

تیسری وجہ معاشی بدحالی ہے۔ اب تک افریقہ کی زرخیز زمینوں اور کانوں پر غیر ملکیوں کا قبضہ تھا۔ اور مقامی باشندے ان کے مزدور تھے۔ لیکن آزاد ہونے کے بعد افریقیوں نے ایسی تمام زمینوں اور کانوں سے غیر ملکیوں کو نکالنے کا فیصلہ کرلیا۔ اب وہ اپنی زمینوں اور کانوں کے خود مالک و مختار بننا چاہتے ہیں۔ وہ اس راز سے واقف ہوچکے ہیں کہ افریقہ کی سیاسی آزادی کا انحصار اس کی اقتصادی خوش حالی اور آزادی پر ہے۔ سیاسی اور معاشی آزادی کے تصور نے ہی افریقہ کو عالمی سیاست سے روشناس کرایا۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ کوئی پچیس تیس سال سے نوآبادیات کا مسئلہ بین الاقوامی الجھنوں کا

باعث بنا ہوا ہے۔ اصولی حیثیت سے اقوام متحدہ کی ٹرسٹی شپ کمیٹی کے سامنے حکمراں ممالک کو اپنی نوآبادیات کی فلاح و بہبود کے لئے جوابدہ ہونا پڑتا ہے اور اس وجہ سے افریقہ کی تمام نوآبادیات معرضِ بحث میں آتی رہی ہیں۔ اقوام متحدہ میں عرب ایشیائی گروپ کے ممالک چونکہ خود نوآبادیاں رہ چکے ہیں اور اب تک معاشی لحاظ سے پسماندہ ہیں، اس لئے ان کی تمام ہمدردیاں افریقہ کی آزادی کے ساتھ رہیں۔ اسی گروپ کی مستقل کوششوں کے نتیجہ میں جنرل اسمبلی کے ایجنڈے سے کبھی مراکش، ٹیونس اور جنوبی افریقہ کے مسائل نکالے نہیں جاسکے۔ اور اسی گروپ نے اقوام متحدہ کی نظر نوآبادیات کے سیاسی، اقتصادی، سماجی اور تعلیمی مسائل سے نہ ہٹنے دی۔ افریقہ کی آزادی اور اس کی بین الاقوامی حیثیت کو متعین کرنے میں اس گروپ کا بہت بڑا حصہ ہے۔

آزادی کے بعد افریقہ کا نصب العین اتحاد اور یکجہتی ہے جس کی طرف اب تک کوئی ٹھوس قدم نہیں اٹھایا جا سکا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس کے تمام ممالک میں قومی تحریک منفی رہی ہے۔ یعنی "غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف آزادی کی جدوجہد"۔ یہ اسی منفی پہلو کا نتیجہ ہے کہ ان ممالک نے غیر جانبدار رہنے کی پالیسی اختیار کی۔ بیرونی طاقتوں کے فوجی اڈے بننے یا فوجی امداد قبول کرنے سے انکار کیا اور اقوام متحدہ میں نسلی تعصب اور نوآبادیات کے خلاف آواز بلند کی۔ یہ سب منفی رویے دراصل منفی قومی تحریک ہی کا نتیجہ ہیں۔ ان میں ویسے کسی مثبت عمل کی کارفرمائی کم نظر آتی ہے۔ لیکن پھر بھی اس کے کچھ مثبت نتیجے نکلے ہیں اور افریقہ کی ایک الگ اور نمایاں شخصیت ابھری ہے۔

لیکن تصویر کا دوسرا رخ پریشان کن ہے۔ وہ آزادی جس کے لئے افریقہ نے اتنی جدوجہد کی آج بے معنی نظر آتی ہے۔ قومی تحریک کو زندگی بخشنے اور مقبول عام بنانے کے لئے سنگھائی۔ مالی اور مونوموٹاپا کے قبائلی ناچ۔ موسیقی اور آرٹ کو اجاگر کیا گیا لیکن آزادی سے پہلے جس قبائلی کلچر کو محض قومی یکجہتی کے لئے اپنایا گیا تھا آزادی کے بعد اس کو اور شدت سے اختیار کرکے افریقہ غیر شعوری طور پر قبائلی زندگی سے نزدیک ہوتا

جا رہا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ "ووٹ"۔ "الکشن"۔ "سیاسی پارٹیاں" اور "پارلیمنٹ" جیسے الفاظ افریقہ میں ہر طرف سنائی دیتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جمہوریت کا وہ پودا جس کو انتہائی مشقت سے مغربی ممالک سے لاکر افریقہ میں لگایا گیا ہے خوب پھل پھول رہا ہے۔ لیکن دراصل یہ صرف ڈھانچہ ہے جو جمہوری روح سے عاری ہے۔ کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ افریقہ کا رجحان صحیح جمہوری نظام کے بجائے آمرانہ جمہوریت کی طرف ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ قبائلی معاشرہ میں فرد کی وفاداری ہمیشہ اپنے قبیلہ اور اس کے سردار کے ساتھ ہوتی ہے، جماعتیں بھی اسی نہج پر بنتی ہیں لیکن اس طرح جمہوریت برائے نام رہ جاتی ہے۔ اور جمہوریت کی روح ختم ہو جاتی ہے۔ اس صورت حال کا جو نتیجہ ہونا تھا وہ ہوا۔ کانگو میں بلجیم کی حکومت کے ہٹتے ہی قبائلی جھگڑے شروع ہو گئے۔ رانڈا اور رونڈی میں دوبار خانہ جنگیاں ہوئیں۔ کینیا میں قبائلی اختلافات کی وجہ سے کوئی مقبولِ عام حکومت نہ بن سکی اور اوگنڈا میں یہی قبائلی آزادی کی راہ میں رخنہ ڈالتے رہے۔

ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ افریقہ کی قبائلی زندگی یا تو حکومتوں کا مزاج آمرانہ بنا رہی ہے یا افریقیوں میں علیحدگی کا رجحان پیدا کر رہی ہے۔ قبائلی یکجہتی کے لئے یہی دو اصول بنائے جا رہے ہیں۔ کہا یہ جاتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے قبائلی اعتبار سے چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر کے ان کی ایک وفاقی حکومت قائم کر دی جائے لیکن جہاں ایسا نہ ہو سکے وہاں رہوڈس کا اصول اپنایا جائے یعنی یہ طریقہ کہ مطلق العنان حکومت قائم کی جائے جس کی نظر میں قبائلی اختلافات اور آبادی کی قبائلی تقسیم کی اہمیت نہ ہو اور سب کے حقوق مساوات کے اصول کے مطابق برابر ہوں۔

لیکن ان دونوں صورتوں میں کچھ بنیادی کمزوریاں ہیں۔ وفاقی طرز حکومت کی پہلی شرط یہ ہے کہ اس کی ہر اکائی اپنی جگہ پر اس قابل ہو کہ خود مختار ریاست بن سکے

اور اس میں سماجی، تہذیبی، معاشی اور سیاسی ترقی کی تمام صلاحیتیں موجود ہوں نائیجیریا میں تقریباً پچاس لاکھ "یوروبا" اور اتنی ہی تعداد میں "ایبو" اور ساٹھ لاکھ "ہاسا" قوم کے لوگ آباد ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ اتنی مکمل ہے کہ وہ وفاقی حکومت کی نگرانی کے بغیر بھی خود مختار ریاست بن سکتی ہے۔ ایسی صورت میں وفاقی حکومت کے ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

جو لوگ یہ نہیں چاہتے کہ وفاقی طرز حکومت کے نام پر قبائلی زندگی کو برقرار رکھا جائے وہ "رہوڈس" کے برابری کے اصول کو اپنانتے ہیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اس اصول کو فقط سیاسی میدان ہی میں نہیں اپنایا جا سکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی یہ تصور اپنایا جائے۔ دراصل قبائلی معاشرت زندگی کے ہر شعبہ میں اتنی پیوست ہو چکی ہے کہ پورے سماج کو یکسر بدلنے کی ضرورت ہے اور اس کے لئے ایک ایسے عزم کی ضرورت ہے جو خود اپنے آپ سے لڑنے کے بعد بھی کمزور نہ ہونے پائے اور زندگی کے ہر شعبہ پر حاوی رہے۔ لیکن اس جہد مسلسل کے لئے شاید افریقہ میں ابھی فضا ساز گار نہیں ہے۔

افریقہ میں حکومتوں کی تشکیل میں ہمیشہ دو نظریئے کام کرتے رہے ہیں۔ ایک طرف تو یہ نظریہ کارفرما ہے کہ حکمراں ممالک کے سیاسی خیالات اور اداروں کو اپنا لیا جائے لیکن دوسری طرف آزادی اور قومیت کے شعور نے روایتی اداروں کو زندہ کرنے کی خواہش بھی پیدا کر دی ہے اگرچہ پہلے نظریہ کے مطابق افریقہ کے اکثر ممالک میں جمہوریت قائم ہوئی لیکن دوسرے نظریہ کے حاوی ہونے ہی کچھ ممالک اس کو شبہہ کی نگاہ سے دیکھنے لگے اور روایتی انداز زندگی کی طرف مائل ہو گئے۔ اس کشمکش نے بعض ملکوں میں ڈکٹیٹر شپ کو راہ دی اور اس نے دوسرے نظریہ کی تائید کر کے عوام کے دلوں میں جگہ پیدا کر لی۔

نیا افریقہ "جدید" اور "قدیم" کی کشمکش میں مبتلا ہے، ایک طرف تہذیب نو کے

تقاضے ہیں اور دوسری طرف روایت پرستی کا شدید جذبہ ہے، ضرورت ہے کہ افریقی ملکوں کے نظام زندگی میں ایسی سیاسی، معاشی اور سماجی تبدیلیاں لائی جائیں اور قانونی ضابطوں میں ایسی اصلاحات کی جائیں جو عہد جدید کے تقاضوں کو پورا کرتی ہوں، یہ ایک حقیقت ہے کہ افریقہ تیزی سے شہری تمدن کو اپنا رہا ہے، اس کی تجارت کو فروغ حاصل ہو رہا ہے اور افریقی ملکوں میں مغربی تعلیم عام ہو رہی ہے، اگر انھیں تینوں عوامل کو موافق قانونی اصلاحات اور مضبوط معاشی نظام کا سہارا مل جائے تو ان ملکوں کی سماجی زندگی میں انقلاب آسکتا ہے۔ اور اس انقلاب کو "جدید افریقہ" کا نام دیا جا سکتا ہے۔

تصحیح

مئی ۱۹۶۴ء کے ماہنامہ جامعہ میں ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی صاحب کا ایک مضمون "آزاد ہندوستان میں عربی اور فارسی کا مطالعہ" شائع ہوا تھا۔ افسوس کہ اس میں بعض غلطیاں رہ گئیں، جن کی تصحیح ذیل میں درج کی جاتی ہے:-

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۵۰	۱۴	حجاز	حجاج
۲۵۱	۲	جاچ نامہ	چچ نامہ
۲۵۱	۲	محمد گاوان	محمود گاوان
۲۵۱	۱۰	شواکل الحر	شواکل الحور
۲۵۲	۸	شمون	شمعون
۲۵۳	۲۱	زید بن ابیہ	زیاد بن ابیہ
۲۵۴	۱۷	اسامی	عصامی

محمد ذاکر

میرؔ اور اُن کی غزل ـــــــ ایک اجمالی تعارف

اُردو کے مشہور شاعر میر تقی میرؔ ۱۷۲۲ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے بزرگ حجاز سے ہندوستان آکر کچھ عرصے دکن میں ٹھہرے۔ پھر احمد آباد گجرات میں مقیم ہوئے۔ ان کے دادا اکبر آباد (آگرہ) میں فوجدار مقرر ہوئے۔ وہیں میرؔ کی پیدائش ہوئی۔ میرؔ کا لڑکپن ہی تھا کہ ان کے والد (محمد علی متقی) جنھوں نے درویشی لے لی تھی اور "چچا" (امان اللہ جو در اصل ان کے والد کے مُرید تھے حقیقی چچا نہیں) کا انتقال ہو گیا۔ (۱۷۳۲ء)۔ ان دو بزرگوں کے انتقال کے بعد میرؔ کچھ عرصے اکبر آباد میں پریشان رہ کر دلّی چلے آئے اور یکے بعد دیگرے مختلف امراء اور رؤسا کی سرکاروں سے منسلک رہے۔ کوئی پچاس سال دلّی میں گزارے۔ جب دلّی کو فلک نے لوٹ کے بے حال کر دیا تو نواب آصف الدولہ والیٔ اودھ کے ایما پر لکھنؤ پہنچے اور اپنی وفات (۱۸۱۰ء) تک وہیں رہے۔

فارسی زبان پر انھیں عبور تھا۔ اُن کی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ تربیت اپنے والد اور والد کے مرید (امان اللہ) کے ہاتھوں ہوئی۔ ان کی فنی پختگی میں ان کے سوتیلے ماموں خان آرزو کا بہت دخل تھا۔ خان آرزو ایک جید عالم تھے۔ میرؔ کے کلام میں ان کے والد کی درویشانہ تعلیم اور "چچا" امان اللہ کے ساتھ ان کی مختلف درویشوں سے ملاقاتوں کا اثر صاف جھلکتا ہے۔ اللہ والوں اور خدا رسیدہ لوگوں کے حالات اور ان کے کمالات کا ذکر ان کی خود نوشتہ سوانح عمری "ذکرِ میر" اور رسالہ "فیضِ میر" (جو انھوں نے اپنے بیٹے کے لئے لکھا) موجود ہیں۔

میرؔ کا زمانہ ـــــ یعنی اٹھارھویں صدی عیسوی ـــــ ہندوستان میں ہنگامہ اور انتشار کا

زمانہ تھا۔ یہ زمانہ تھا نشہ کے اتار کا، ہندوستان کے جسم سیاسی پر درد و کسل کے غلبہ کا، معاشرہ بدحالی کا، امن وامان کے فقدان کا، خواجہ سراؤں اور ڈومنیوں کے اشاروں پر مغل بادشاہوں کے ناچنے کا، ان کی معزولیوں کا، عیش پرستی کا خمیازہ بھگتنے کا، غیر ملکی حملہ آوروں کی لشکر کشی (نادر گردی اور ابدالی کے حملوں کا)، صوبوں کی خود مختاری اور ملک میں اندرونی خلفشار کا ___ امراء کی رقابتوں، ان کے گٹھ جوڑ، ان کی ریشہ دوانیوں اور جاٹوں، روہیلوں اور مرہٹوں کی سفاکی اور لوٹ کھسوٹ کا ___ دلّی کے اجڑنے کا، ایک سلطنت کے زوال کا اور دوسری کی بنیاد پڑنے کا۔ جاگیردارانہ نظام میں امراء کی مصاحبی ہی شعراء کا تنہا وسیلہ معاش ہوتا تھا۔ اس زمانہ میں اس معاشی نظام کی زوال آمادگی اور عام افراتفری کی وجہ اس کے بھی لالے تھے کیونکہ امراء کی حالت خود قابلِ رحم ہوتی جاتی تھی۔ اردو شعراء کے بیشتر شہر آشوبوں سے اس صورتِ حال کا اندازہ بخوبی ہو سکتا ہے۔ میر نے یہ سب کچھ دیکھا "سخت آزار کھینچے"۔ ان کی فقیرانہ شان، اور بے خودی و استغنا میں ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت کے ساتھ ان خارجی عوامل کا بھی دخل ہے۔ میر صاحب کا ایک کمال یہ ہے کہ انھوں نے خارجیت کو داخلیت سے ہم آہنگ کیا ہے اور ناکامیوں کے پر خلوص بیان میں ہمہ گیر اجتماعی رویہ کا رنگ بھرا ہے۔ ذاتی تجربات کی اس آمیزش نے ان کی غزل میں، لہجہ کے دھیمے ہونے کے باوجود، شدت پیدا کر دی ہے۔ لہجہ کے اس دھیمے پن میں بذاتِ خود ان کے ماحول اور ذاتی تجربات کا دخل ہے۔ المناک تجربات اور مشاہدات کی آمیزش اور لہجہ کے دھیمے پن نے مل کر ان کی غزل میں اثر آفرینی کی وہ کیفیت پیدا کر دی ہے جسے ہم گھلاوٹ، ہلکی ہلکی آنچ یا ایک مستقل سینک سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کلام میں یہ کیفیت پیدا کرنے کی صلاحیت مرہونِ منت ہے ان کی رقّت آشنائی کی، دل گداختگی کی، ان کی [illegible] کی اور ان کی فنی چابکدستی (طرزِ بیان کی سادگی) کی۔ یہی وجہ ہے کہ "کچھ ایسی طرح یا "ایہام" نہ ہوتے ہوئے بھی ان کے "اشعار دل کو اپنی طرف کھینچتے ہیں"۔

۵ دل کی ویرانی کا کیا مذکور ہے — یہ نگر سو مرتبہ لوٹا گیا

؎ دل کی آبادی کی اس حد ہے خرابی کہ نہ پوچھ — جانا جاتا ہے کہ اس راہ سے لشکر نکلا

؎ دیدنی ہے شکستگی دل کی — کیا عمارت غموں نے ڈھائی ہے

؎ ہر قطعہ پر چمن کے ٹک غور سے نظر کر — بگڑیں ہزار شکلیں تب پھول یہ بنائے

؎ کوئی ہو محرم شوخی ترا تو میں پوچھوں — کہ بزمِ عیشِ جہاں کیا سمجھ کے برہم کی

؎ جن بلاؤں کو میر سنتے تھے — اُن کو اس روزگار میں دیکھا

؎ عاشق خراب حال نہ ہے ہیں گرے پڑے — جوں لشکرِ شکستہ پریشاں اثر ہے

یہ اشعار خارجیت اور داخلیت —— داخلیت اور خارجیت —— کی ہم آہنگی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ غمِ عشق اور آلامِ روزگار دونوں کے بیان میں وہ اسی وجہ سے ممتاز ہیں۔ اسی وجہ سے باوجود ان بظاہر روایتی مضامین کے ان کے کلام میں موجود ہونے کے ان کی دنیا اپنی دنیا ہے۔ ان کے لئے یہ مضامین "خیالی" نہیں "حالی" تھے۔ انھوں نے اس "مہلتِ کم" کو جسے عمر کہتے ہیں "مر مر کے تمام کیا ہے"۔ وہ خود کہتے ہیں:

؎ جو قطرہ آب میں نے اس دور میں پیا ہے — نکلا ہے چشمِ تر سے وہ خونِ ناب ہوکر

ایسے روایتی مضامین کے بیان میں ان کے ذاتی تجربات اور مشاہدات ان کی پشت پناہی کے لئے موجود ہیں۔

ان کی زندگی کا احوال جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا، گواہ ہے کہ ان کے محرکاتِ شعری محض روایت کی پیروی میں نہیں بلکہ ان کی اپنی شخصیت کی گہرائی سے پیدا ہوئے ہیں۔ شخصیت یا فرد کی نفسیاتی نشوونما اُس کی تخلیقی صلاحیتوں اور اس کے تخلیقی عمل کو ضرور متاثر کرتی ہے اور شخصیت مختلف خانوں میں اس طرح بٹی ہوئی نہیں ہوتی کہ ایک خانہ کا دوسرے سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ یہ ایک طرفہ مجموعہ ہوتی ہے مختلف عوامل کا۔ یہ عبارت ہوتی ہے فرد کے اندازِ نظر [illegible] اور اس کے طرزِ اظہار یا اس کے سلیقے سے۔ اس کی تعمیر ہوتی ہے اُس ماحول میں جس میں فرد کی [illegible] ہو جس [illegible] سے اس کا شعوری اور غیر شعوری ذہنی رابطہ ہو۔ یہ نتیجہ ہے فرد کے خارجی اور طبعی [illegible]حول سے، اس کے تجربات و مشاہدات سے، اس کی اندرونی خلش اور تپش سے، اس کے

معتقدات سے، اس کی اختراعی قوت سے، اس کے اکتساب سے اور اس کے تخیل اور وجدان سے اور ان سب کے پُر پیچ عمل اور باہمی ردِ عمل سے۔ اوائل عمر میں سر پر درویش باپ اور چچا جیسے بزرگوں کا سایہ۔ اُن کا اخلاق، ان کی شفقت اور تعلیمات خصوصاً ان کے والد کی عشقِ الٰہی، غیرت اور خودداری کی تلقین، ذہنی نشو ونما کے اہم زمانے یعنی لڑکپن میں درویشوں اور اللہ والوں سے مُلاقاتیں اور ان کے حال کے بغور مشاہدہ اور اُن کے اقوال سننے کے مواقع اور اس پر مستزاد اُس زمانے میں خانقاہوں کی مقبولیت اور تصوف کا چلن، لڑکپن ہی میں باپ اور چچا کا سایہ سر سے اُٹھ جانے کے بعد عزیزوں کی بے مہری، آسمان کی سختی اور زمین کی تنگی، بے وطنی، تنہائی اور بے چارگی کا سامنا، غریب الوطنی ہی کے عالم میں روز افزوں سیاسی خلفشار اور معاشی ابتری کے زمانے میں امراء کی مُصاحبت، نوجوانی کے معاشقہ میں ناکامی اور نتیجہ میں جنون کا عارضہ، لٹتی ہوئی دلّی میں طویل قیام اور گردشِ روزگار اور بے ثباتیٔ دنیا کے عبرت انگیز تماشے، بادشاہوں کی دُرگت، ملکی اور غیر ملکی لشکری غولوں کے ہاتھوں دلّی ــــ اپنے گھر ــــ کی تباہی، دلّی کی تباہی کے بعد مجبور ہو کر ڈھلتی عمر میں دربار اودھ کی نامانوس عیش وعشرت کی فضاؤں میں ان کا ورود ــــ یہ ہیں وہ حقیقی عوامل جن سے میر کی شخصیت کا تانا بانا تیار ہوا ہے۔ یہ ہی سبب ہے ان کے کلام میں بے ثباتیٔ دنیا اور تصوف و اخلاق کے مضامین کی موجودگی کا، دلّی کی ویرانی کے ذکر کا، لکھنؤ کے حقارت آمیز بیان کا، دلّی کے گلی کوچوں کی تباہی کے ماتم کا، ان کے دھیمے اور پُر سوز معصوم لہجہ کا، ان کی دردمندی اور رقتِ آشنائی کا، عرفانِ غم کا، خارجیت اور داخلیت کی ہم آہنگی کا۔ "اور ہر چشمہ خون بستہ جیسی کیفیات دلِ پُرخوں کی گلابی"۔ جیسے پُر گداز اشعار ولا کا۔ ان کے پہلو میں چوٹ کھایا ہوا دل ہے جو انھیں دوسروں کی تڑپ کا پتہ دیتا اور ان کے کلام میں شدت کی تاثیر پیدا کر دیتا ہے۔

۵ــ کی سیر جذبِ اُلفت گلچیں نے کل چمن میں
توڑا تھا شاخِ گل کو نکلی صدائے بلبل

جذبِ الفت کی یہ سیران کی "ژرف نگاہی" کا پتہ دیتی ہے جو پیدا ہوئی ہے ذاتی صدمات اور شدتِ احساس سے شمع و پروانہ کے راز و نیاز کی یہ مرقع کشی ملاحظہ ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسی مرقع کشی وہی اس طرح کر سکتا ہے جو خود اس کا رمز آشنا ہوا اور شمع کے سوزِ دروں کا ادراک کر سکتا ہو:

۵ صبح تک شمع سر دھنتی رہی کیا پتنگے نے التماس کیا

اسی طرح یہ شعر ملاحظہ ہو:

۵ حسرتیں اس کی سر پٹکتی ہیں مرگِ فرہاد کیا کیا تو نے

حسرتیں ناکام دل کا سرمایہ ہیں اور ناکام دل حسرتوں کا مامن۔ جب موت کا ایک ہی وار ان کے مامن کو صفحۂ ہستی سے مٹا دے تو ان کی بے بسی قیاس کیا چاہیے۔ کیا کیا حسرتیں دلِ فرہاد میں تڑپتی ہوں گی؟ کون جان سکتا ہے بجز ایک ایسے دل کے جو خود ان حسرتوں کا ملجا رہا ہو اور جس کو جی سے گزر جانے میں ان ہی حسرتوں کا پاس بھی ہو:

۵ ناکامیٔ صد حسرت خوش آتی نہیں ورنہ
اب جی سے گزر جانا کچھ کام نہیں رکھتا

جاں گداز احساس کی یہی شدت ہے جس کی وجہ سے مرگِ مجنوں سے عقل گم ہو جاتی ہے:

۵ مرگِ مجنوں سے عقل گم ہے میر کیا دوانے نے موت پائی ہے

میر کے کلام میں رنگا رنگی نہیں ہے، جذبات کی بوقلمونی نہیں ہے مگر ان کے کلام کی ... میں جو دلدوز تڑپ اور کمالِ ضبط ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا ... خود ان کی شخصیت میں پوشیدہ ہے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا۔ میر کے شعروں کی مثال ... ہے کہ بیادی جزر دکی سی ہے جو سطحِ آب پر نہ پھٹتا ہے نہ پھیلتا ہے بلکہ تہِ آب میں ایسے اثرات سے پورے دریا کے پانی کو دیر تک قائم رہنے والی حرکت دے دیتا ... تموج طاری کر دیتا ہے جیسے ایک اضطرابِ پیہم سے یا جگر پر ایک مسلسل خراش

ڈال دینے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے شعر خود ان کی روح کی گہرائیوں میں ڈوب کر ابھرے ہیں۔ ان کے کلام کی اس کیفیت کو ماتم سرائی سے تعبیر کرنا غلط ہے۔ نہ ہی یہ "مصیبت اور قسمت کے غم کا دکھڑا ہے"۔ ان کا کلام دراصل تپِ آرزو کی اُس منزل کا پتہ دیتا ہے جہاں ایک غم آشنا بکمالِ ضبط و معصومی و مسکینی، نرم، دھیمے لہجے میں کائنات کے ہردم بنتے بگڑتے ہوئے الم زا کھیل پر بہ تبسم دانائی اپنے محسوسات اور جذبات ایک خفیف سی جنبشِ لب میں سمو دیتا ہے۔ جذباتِ صالح کا ایسا اظہار جو کسی صاحبِ دل کے تصور کو حلقہ بگوش کرے، اگر عظیم شاعری اسی کا نام ہے تو مندرجہ بالا اشعار یقیناً عظیم شاعری کا پتہ دیتے ہیں۔ ان اشعار میں جذبہ کی شدت کے باوصف ضبط کی کارفرمائی صاف نمایاں ہے۔ جذبات کی شدت میں ایسے ہی ضبط سے کام لینا اخلاقی اور تہذیبی قدر ہے۔

میر کا کلام کسی دل برداشتہ، بے زار یا جنازہ بردوش قسم کے شخص کا کلام نہیں ہے مندرجہ ذیل تین شعر ملاحظہ ہوں جو ان کی رجائیت ––– قنوطیت نہیں ––– کا پتہ دیتے ہیں، اس رجائیت میں قلندرانہ شان نمایاں ہے:

ــہ خوش رہا جب تک رہا جیتا　　میر معلوم ہے قلندر تھا

ــہ یاں جیسے شمع عزمِ اقامت نہ کر قبول
ہم دل کباب پردے میں سرگرمِ راہ ہیں

ــہ مت اس چمن میں غنچہ روش بود و باش کر
مانندِ گل شگفتہ جبیں یاں معاش کر

یہی ضبط میر کی عشقیہ شاعری میں نمایاں ہے۔ ان کے عشقیہ اشعار میں ان کے ذاتی تجربوں سے اصلیت اُبھر آئی ہے اور ان کی تاثیر بڑھ گئی ہے۔ ان کا عشق تہذیب آموز اور

۱ے یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ ان کے اں رشک، رقیب، بزمِ غیر کا ذکر کم ہے۔ رشک کے باب میں ایک شعر ملاحظہ ہو

تم جو دلخواہِ خلق ہو، ہم کو　　دشمنی ہے تمام عالم سے

عاشق ہے۔ ان کے ہاں عشق کا بلند اعلان نہیں ہے بلکہ وہ (عشق) اپنی ملامتوں سے ظاہر ہوتا ہے:

ے دور بیٹھا غبارِ میرؔ اُس سے — عشق بن یہ ادب نہیں آتا

ے میرؔ سے پوچھا جو میں عاشق ہو تم — ہو کے کچھ چپکے سے شرمائے بہت

ے میرؔ جی رازِ عشق ہوگا فاش — چشم ہر لحظہ مت پُر آب کرو

ے ہم طورِ عشق سے تو واقف نہیں ہیں لیکن — سینہ میں جیسے کوئی دل کو ملا کرے ہے

ے چھاتی جلا کرے ہے سوزِ دروں بلا ہے
اک آگ سی رہے ہے کیا جانئے کہ کیا ہے

ے لیتے ہی نام اس کا سوتے سے چونک اٹھے ہو
ہے خیر میرؔ صاحب کچھ تم نے خواب دیکھا

ے نہیں ہے چاہ بھلی اتنی بھی دعا کر میرؔ — کہ اب جو دیکھوں اسے میں بہت نہ پیار آئے

ے ہمارے آگے ترا جب کسو نے نام لیا — دلِ ستم زدہ کو ہم نے تھام تھام لیا

ے کہتا تھا کسو سے کچھ، تکتا تھا کسو کا منہ — کل میرؔ کھڑا تھا یاں سچ ہے کہ دِوانا تھا

ے پاسِ ناموسِ عشق تھا ورنہ — کتنے آنسو پلک تک آئے تھے

ے کس طرح سے مانئے یارو کہ یہ عاشق نہیں
رنگ اُڑا جاتا ہے ٹک چہرہ تو دیکھو میرؔ کا

ے کھا گیا نشتر سر تیز جگر دل دونوں — رات کی سینہ خراشی میں ہنر ہم نے کیا

مندرجہ بالا اشعار میں جذبہ کی شدت، ضبط اور لہجہ کا دھیما پن نمایاں ہے آخری شعر بالخصوص ناکامی سے کام لینے کی حوصلہ مندی جھلکتی ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر عشقیہ شاعری کے سلسلہ ہی میں محبوب کے اندازِ خرام، اندازِ نظر سراپا وغیرہ کے کچھ اشعار پیش کرتے چلیں۔ ان سے بھی ان کی انفرادیت ظاہر ہے:

ے کھینچے تجھ سے ایک جا نقاش — اُس کی تصویر وہ ہے ہرجائی

ے وہ طرحی کا ناز ہے بے جا — اُس کے قد کا سا کب خم و چم ہے

ے کشتہ ہوں اس حیا کا کٹوائے بہتوں کے سر
پر آنکھیں اُس کی دو نہیں تھیں پشت پا کے اوپر

ے کیا چال یہ نکالی ہو کر جوان تم نے — اب جب چلو ہو دل کو ٹھوکر لگا کرے ہے

ے کھلنا کم کم کلی نے سیکھا ہے — اس کی آنکھوں کی نیم خوابی سے

ے کرتا ہے چھید چھید ہمارا جگر تمام — وہ دیکھنا ترا مژہ نیم باز سے

ے ہے تصنع کہ لعل ہیں وہ لب — یعنی اک بات سی بنائی ہے

ے نازکی اُس کے لب کی کیا کہیے — پنکھڑی اک گلاب کی سی ہے

غرض ے اس مرے نوبادہ گلزار خوبی کے حضور
اور خوباں جوں خزاں کے گل ہیں مرجھائے ہوئے

اور ے سراپا میں اس کے نظر کرکے تم — جہاں دیکھو اللہ ہی اللہ ہے

ان اشعار سے واضح ہو گا کہ یہ اشعار کسی کھُل کھیلنے والے کے نہیں ہیں۔ ان کے کہنے والے کے جذبات کی شدت اور ضبط آشنائی کا پتہ چلتا ہے۔

ایمائیت غزل کی نمایاں خصوصیت ہے اور ایمائیت میں لہجہ سے کام لینے سے شعر کی تاثیر بڑھ جاتی ہے۔ میرؔ کی شاعری لہجہ کی شاعری ہے:

ے (۱) دیدنی ہے شکستگی دل کی — کیا عمارت غموں نے ڈھائی ہے

ے (۲) مرگ مجنوں سے عقل گم ہے میرؔ — کیا دوانے نے موت پائی ہے

ے (۳) اُلٹی ہو گئیں سب تدبیریں کچھ نہ دوا نے کام کیا
دیکھا اس بیماری دل نے آخر کام تمام کیا

شعر نمبر ۱ اور ۲ میں لفظ 'کیا' اور نمبر ۳ میں 'دیکھا' قابلِ غور ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار منجملہ اور معنوی خوبیوں کے بظاہر سادہ مگر بباطن پُرکار تصور کو تسخیر کر لینے والی تصویر ملاحظہ ہوں:

ے آوارگانِ عشق کا پوچھا جو میں نشاں — مشتِ غبار لے کے صبا نے اڑا دیا
ے کہا میں نے کتنا ہے گل کا ثبات — کلی نے یہ سُن کر تبسم کیا
ے کوئی ناامیدانہ کرتے نگاہ — سو تم ہم سے منہ بھی چھپا کر چلے
اور ے دل سے میرے شکستیں ابھی ہیں — سنگباراں ہے آبگینے پر

غزل کے روایتی صنفِ سخن ہونے کے نتیجہ میں غزل گو شاعر کے کلام میں متضاد مضامین کی موجودگی کی وجہ سے یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں ہوتا کہ اس کے ذہن کا جھکاؤ کس طرف ہے۔ پھر بھی ہم میر کے کلام میں انسان کی عظمت کے احساس کے جا بجا نمایاں ہونے کی طرف اشارہ کئے بغیر نہیں رہ سکتے جبر اور انسان کی بے چارگی کے احساس کی مثال میں تو یہ شعر مشہور ہی ہیں :

ے ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

ے پاتے ہیں اپنے حال میں مجبور سب کو ہم
کہنے کو اختیار ہے پر اختیار کیا

ے مشہور ہیں عالم میں تو کیا، ہیں بھی کہیں ہم
القصّہ نہ در پے ہو ہمارے کہ نہیں ہم

لیکن بے چارگی کے اس احساس کے مقابلے میں جب وہ انسان کے مرتبہ کا ذکر کرتے ہیں تو یقین کی جھلک زیادہ نمایاں ہوتی ہے یہ اور بات ہے کہ ہر آدمی صاحب نظر ہونے اور کہلانے کے مرتبہ تک نہ پہنچ سکے۔ یہ اشعار ملاحظہ ہوں :

ے کہاں ہیں آدمی عالم میں پیدا — خدائی صدقہ کی انسان پر سے
ے مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

ے برسوں لگی رہتی ہیں جب مہر و مہ کی آنکھیں
تب کوئی ہم سا صاحب، صاحب نظر بنے ہے

ے مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

ے آدم خاکی سے عالم کو جلا ہے ورنہ
آئینہ تھا تو مگر قابلِ دیدار نہ تھا

ے پھر نہ شیطاں سجودِ آدم سے
شاید اس پردے میں خدا ہووے

ے ہیں مشتِ خاک لیکن جو کچھ ہیں میرؔ ہم ہیں
مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

مگر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ شرف اور وقار انسان کو ظاہری علامات کو اہمیت نہ دینے سے اور حقیقی محبت سے حاصل ہوتا ہے۔ میرؔ کے یہاں جادوں کے اختلاف کے باوجود منزل کے ایک جانے پر زور ہے :

ے میرؔ کے دین و مذہب کو اب پوچھتے کیا ہو اُن نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

ے راہ سب کو ہے خدا سے، جان اگر پہنچا ہے تو
ہوں طریقے مختلف کتنے ہی منزل ایک ہے

ے ہم نہ کہتے تھے کہ مت دیر و حرم کی راہ چل
اب یہ دعویٰ حشر تک شیخ و برہمن میں رہا

میرؔ کے کلام کی ایک اور نمایاں خوبی سلاست ہے۔ یعنی وہ مشکل الفاظ کی بجائے اُن ہی الفاظ سے کام لیتے ہیں جو عام استعمال میں آتے ہیں۔ مشکل مضمون کو آسان الفاظ میں ادا کرنا شاعر کے کمال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ایسے کلام کو، جن میں ان باتوں کا خیال رکھا جائے، سہلِ ممتنع کہتے ہیں یہ کلام سننے میں جتنا سہل معلوم ہوتا ہے کہنے میں اُتنا ہی مشکل ہوتا ہے۔ مثلاً

ے سرسری تم جہان سے گزرے
ورنہ ہر جا جہانِ دیگر تھا

ے مصائب اور تھے پر دل کا جانا — عجب اک سانحہ سا ہو گیا ہے
ے یہ جو مہلت جسے کہیں ہیں عمر — دیکھو تو انتظار سا ہے کچھ
ے یاد اس کی اتنی خوب نہیں میر باز آ — نادان پھر وہ جی سے بھلایا نہ جائے گا
ے مرے سلیقے سے میری نبھی محبت میں — تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا
ے سخت کافر تھا جس نے پہلے میر — مذہبِ عشق اختیار کیا
ے عمر بھر ہم رہے شرابی سے — دلِ پُر خوں کی اک گلابی سے

نشستِ الفاظ میں الفاظ کی تکرار سے خوشگوار صوتی اثرات اور معنویت پیدا کرنے میں میر نے بہت کام لیا ہے ۔ ملاحظہ ہو :

ے ہمارے آگے ترا جب کسو نے نام لیا — دلِ ستم زدہ کو ہم نے تھام تھام لیا
ے سو بار ہم تو تم بن گھر چھوڑ چھوڑ نکلے — تم ایکبار یاں تک آئے نہ اپنے گھر سے
ے سر دے دے مارتے ہیں ہجراں میں میر صاحب — یارب چھڑا تو ان کو چاہت کے درد سر سے

ان شعروں میں تکرارِ الفاظ سے معنویت بڑھی ہے اور ساتھ ہی الفاظ کے انتخاب اور ان کی بندش سے ہم پر کہنے والے کے دل کی حالت آشکار ہو جاتی ہے ۔ ایسی ہی زندہ حرکی تصویریں اِن اشعار میں ملاحظہ ہوں :

ے چلتے ہو تو چمن کو چلیے سنتے ہیں کہ بہاراں ہے — پات ہرے ہیں پھول کھلے ہیں کم کم باد و باراں ہے
ے کچھ کرو فکر مجھ دِوانے کی — دھوم ہے پھر بہار آنے کی
ے زنداں میں بھی شورش نہ گئی اپنے جنوں کی
اب سنگ مداوا ہے اس آشفتہ سری کا
ے بے کلی بے خودی کچھ آج نہیں — ایک مدت سے وہ مزاج نہیں

ایک نئی کتاب

ضیاء الحسن فاروقی

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے ایک ایسے موضوع پر کتاب لکھی ہے جو تقریباً ڈھائی سو سال سے دنیائے اسلام کی تاریخ کا ایک اہم باب رہا ہے یہ موضوع ہے "مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش"، مولانا ندوی کی کتاب کا یہی عنوان ہے اور اسے مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، ندوۃ العلماء، لکھنؤ نے اپریل ۱۹۶۴ء میں شائع کیا ہے۔ یہ کتاب اچھے کاغذ پر چھاپی گئی ہے، کتابت اور طباعت اچھی ہے، ۲۵۹ صفحات پر مشتمل ہے اور قیمت پانچ روپے ہے۔

کتاب چار نمایاں عنوانات کے تحت ترتیب دی گئی ہے:

(۱) مغربی تہذیب کے بارے میں بعض ممالک کا منفی یا غیر جانبدارانہ رویہ۔

(۲) عالم اسلام میں تجدد و مغربیت کی تحریک —— اس کے حامی اور اس کے ناقد۔

(۳) مغربیت کے عالم گیر رجحان کے اسباب اور ان کا علاج، اور

(۴) عالم اسلام کا مستقل اور مجتہدانہ کردار۔

اس کتاب کے لکھنے کا محرک یہ جذبہ ہے کہ مصنف کے نزدیک اس وقت دنیائے اسلام کا سب سے بڑا اور حقیقی مسئلہ وہ ذہنی معرکہ ہے جس کو "اسلامی افکار و اقدار اور مغربی افکار و اقدار کی کشمکش یا معرکہ سے تعبیر" کیا جا سکتا ہے۔ بلاشبہ یہ بڑا اور اہم مسئلہ ہے، لیکن یہ نیا مسئلہ نہیں ہے یا یہ معرکہ ابھی ابھی نہیں شروع ہوا ہے، اس پر ایک طویل عرصہ گزر چکا ہے اور بلکہ مجموعی طور پر مغربی افکار و اقدار یا "مغربیت" ہی کا بھاری رہا ہے، بغداد کی تباہی (۱۲۵۸ء) کے بعد تاریخ اسلام کا غالباً یہ وہ دوسرا واقعہ ہے جس نے اسلامی معاشرہ، اس کی مذہبی و روحانی اقدار اور مسلم اقوام کی بنیادیں ہلا دی ہیں۔ آج یہ قومیں نفسیاتی کرب اور روحانی

ذہنیت میں مبتلا ہیں، مولانا ندوی نے اس صورت حال کا جائزہ لیا ہے اور علمی و تاریخی" انداز فکر سے اس کے اسباب و علل بتانے کی کوشش کی ہے، لیکن انداز بیان خطیبانہ اور تبلیغی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک نصب العین، ایک مقصد ہے جو پہلے سے متعین کر لیا گیا ہے اور دلائل کا رخ اس مقصد کے حصول کے لئے ایک خاص نہج پر ڈال دیا گیا ہے، یہ کتاب درحقیقت ایک آرزو، ایک تمنا ہے، ایک جذبہ جو اخلاص و ایمان پر مبنی ہے، اسی لئے اس میں شروع سے آخر تک بار بار اور تکرار کے ساتھ وہ "آنچ" محسوس ہوتی ہے جو ایک مخلص داعی کی پُرسوز اور پُرجوش پکار میں ہوتی ہے، ہم اس ایمان پرور پکار سے حوصلے لے سکتے ہیں، ہمارا دل بھی اس پر تڑپ اٹھتا ہے اور کچھ کر جانے کی آرزو پیدا ہوتی ہے لیکن اسے معروضی اور تاریخی انداز بیان نہیں کہہ سکتے، اسے ہم مورخ اور حقیقت پسند مفکر کا طرز فکر نہیں کہہ سکتے،

علی میاں کا خیال ہے کہ "اسلامیت" اور "مغربیت" کا سامنا انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں ہوا یہ بات صحیح نہیں، یہ ضرور ہے کہ اس نے سنگین صورت غالباً اسی وقت اختیار کی لیکن یہ "معرکہ آرائی" درحقیقت اس وقت شروع ہوئی تھی جب اٹھارویں صدی میں ترکوں کو میدان جنگ میں پے بہ پے شکستوں کا سامنا کرنا پڑا، عبدالحق عدنان ادیوار نے جو جدید ترکی کے نامور مورخ اور عالم ہیں، ۱۷۱۶ کی ایک تحریر کی بنیاد پر لکھا ہے کہ "ترکوں کو ایک لڑائی میں ہزیمت کا سامنا کرنا پڑا اور انھوں نے بڑی سنجیدگی سے محسوس کیا کہ ان کا فوجی نظام خراب ہے اور ان کے دشمن جو ایک دوسری تہذیب کے حامل ہیں، فوجی اعتبار سے بہتر اور برتر ہیں۔" اس وقت ترکی ایک یوروپی طاقت تھا اور اس کے دارالخلافہ میں یوروپی ممالک کے بہت سے جلاوطنوں کو پناہ ملتی تھی، اس کے علاوہ یوروپی ملکوں سے ان کے تعلقات بھی تھے اور باخبر ترکوں کو یہ معلوم تھا کہ یوروپ انقلابی دور

ف۵ کویلر ینگ کی مرتب کی ہوئی کتاب Near Eastern Culture and Society صفحات ۱۲۱، ۱۲۲۔

سے گذر رہا ہے لیکن اس نئے یوروپ کی قوت کا اندازہ انھیں اس وقت ہوا جب وہ لڑائیوں میں ہارے، یہ گویا ابتدا تھی یہ معلوم کرنے کی کہ یوروپ کی اس نئی قوت کا راز کیا ہے، ۱۷۲۰ء میں ترکی کا مشہور سیاست داں چلیبی محمد فرانس کے بادشاہ کے دربار میں سلطان ترکی کے سفیر خاص کی حیثیت سے بھیجا گیا، اُسے خاص ہدایت تھی کہ وہ فرانس کے قلعوں اور فیکٹریوں کو دیکھے، فرنگی تہذیب اور اس کے کارناموں کا مشاہدہ کرے اور یہ بتلائے کہ ان میں کونسی چیزیں ترکی کے لئے مفید اور قابل قبول ہیں، وہ جب واپس آیا تو اس نے اپنے ہموطنوں کو ایک نئی دنیا کی کہانی سُنائی، لیکن ترک اپنی آرتھوڈوکسی کی وجہ سے اس سے زیادہ کچھ اور نہ سمجھ سکے کہ اگر انھوں نے اپنی فوج تنظیم میں چند چھوٹی موٹی تبدیلیاں کرلیں تو وہ مغرب کا مقابلہ کرسکیں گے چلیبی محمد بذات خود روشن خیال تھا اور اسی کی ہمت افزائی کا نتیجہ تھا کہ ۱۷۲۷ء میں ابراہیم متفرقہ نے پرنٹنگ پریس قائم کیا، پریس کا قیام بہر حال وقت کی اہم بدعت تھی اور با اقتدار علماء نے اسے واقعی "بدعت" تصور کیا، شیخ الاسلام نے فتویٰ دیا کہ مذہبی کتابوں کا چھاپنا شرعاً ممنوع ہے، یہ فتویٰ اس لئے اہم تھا کہ اسلامی دنیا میں واضح طور پر یہ مسئلہ سامنے آیا کہ زندگی کے کچھ شعبے ایسے ہیں جو مذہب کے دائرے سے خارج ہیں، افسوس ہے کہ دین اور دنیا کی یہ تقسیم علماء کی طرف سے پیش کی گئی، اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ عہد وسطیٰ کے تعصبات کی جڑیں کتنی گہرائی تک پہنچ چکی تھیں، علماء نے اگر خود جدید عہد کے تقاضوں کو سمجھا ہوتا اور دین اور دنیا کی تقسیم کرنے کے بجائے مذہبی اصلاحات کا کام کیا ہوتا تو لیڈرشپ ان کے ہاتھ میں ہوتی اور تجدد پسندوں کو کبھی غلبہ نہ حاصل ہوتا۔ لیکن ان کا رویہ نہ صرف منفی بلکہ مخالفانہ رہا اور تاریخی تقاضے نئے اور قومی رجحانات کے ساتھ اپنا کام کرتے رہے، جدید تہذیب کا سیلاب عہد وسطیٰ کے فرسودہ طرز فکر اور زوال آمادہ نظام حیات کے دور از کار اصولوں سے نہیں روکا جاسکتا تھا، اس کے لئے جدت فکر، مثبت اقدام اور عزم اور حوصلے کی ضرورت تھی، علماء کی جماعت میں ان اقدار کا فقدان تھا اور انھوں نے حملہ آور مغربی تہذیب کے مقابلہ میں زنگ آلود اسلحوں کے سہارے مدافعانہ رویہ اختیار کیا، اور یہ رویہ مسلسل قائم رہا۔

فاضل مصنف نے عام طور سے جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہی کو ہدف ملامت بنایا ہے، میرے خیال میں یہ طرز فکر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تاریخی واقعات اس کی نفی کرتے ہیں، بلاشبہ آج اسلامی دنیا میں جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہی حاوی اور غالب ہے لیکن یہ نتیجہ ہے تاریخی عوامل کے ایک عرصہ تک جاری وساری رہنے کا، آج اس کا ماتم فضول ہے، جو ہونا تھا وہ ہو چکا، ایک زمانہ تھا جب قدامت پرست دنیا دار علماء نے جابر اور مطلق العنان بادشاہوں سے ساز باز کرکے علماء حق پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا، پھر اس عہد جدید میں وہ وقت آیا جب انہیں لوگوں نے اُن مخلص اور اسلام پسند "مُصلحوں" کو تنگ کیا جو تجدد اور اصلاح کا نام لیتے تھے، مثلاً امق کمال ہی کو لیجیے، جس کے بارے میں خود مولانا علی میاں کا خیال ہے کہ اس کا طرز فکر متوازن اور معتدل تھا، نامق سچا اور پرجوش مسلمان تھا، اس نے اسلام کے دفاع میں فرانسیسی عالم ریناں کے مقالہ کا جواب لکھا تھا اور اس کا خیال تھا کہ اسلامی فقہ اتنی مکمل اور جامع ہے کہ مغرب کے قانونی ضابطوں کو اپنانے کی ضرورت نہیں، البتہ وہ اس کا حامی تھا کہ مغربی تہذیب کی اچھی باتیں لے کر انھیں اسلامی اقدار کے سانچے میں ڈھالنا چاہیے، وہ "حریت" اور "وطن" کے تصورات کا مبلغ تھا اور انھیں اسلامی اصولوں کے منافی نہیں سمجھتا تھا، لیکن اس کی اسلامیت کے باوجود ترکی کا آرتھوڈوکس حکمراں طبقہ اُسے برداشت نہ کر سکا اور اسے اپنی زندگی کے آخری سال قید یا جلاوطنی میں گذارنے پڑے، سلطان عبدالحمید نے جو اپنی عیاریوں اور طریقہ کار کی وجہ سے سب سے زیادہ اسلام کے حق میں مُضر ثابت ہوا، اپنے گرد حجاز، یمن، الجزائر وغیرہ کے کٹر اور دنیا دار علماء کو جمع کر رکھا تھا اور ان کی تائید سے محب وطن اور مخلص ترک مسلمانوں کو ہر طرح ستاتا تھا اور ان کی جان لینے میں بھی دریغ نہیں کرتا تھا، مدحت پاشا کو جس کا تصور صرف یہ تھا کہ وہ دستوری حکومت کا قائل تھا، اس نے طائف میں جس طرح موت کے گھاٹ اتارا اور علماء کا ضمیر جس طرح اس خونین واقعہ پر خاموش رہا وہ ہماری تاریخ کا بڑا دردناک سانحہ ہے، مدحت جو مسلمان تھا، اس پر الحاد اور ارتداد کا کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا، اس کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا اور

جمال الدین افغانی جیسے استبداد دشمن عالم کی زبان سے بھی افسوس کا ایک لفظ نہ نکلا، اور خو
افغانی کے ساتھ قسطنطنیہ کے علماء نے کیا سلوک کیا تھا جب وہ ۱۸۷۰ء میں پہلی بار بڑے
حوصلہ کے ساتھ دارالخلافہ گئے تھے، یہ ضرور ہے کہ وہ مجتہدانہ طرز فکر رکھتے تھے لیکن اس معا
میں انتہا پسند نہیں تھے، ان کی اسلامیت میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، انھوں نے اسلامی د
بیدار کرنے میں جو جد و جہد کی وہ بھی سب کو معلوم ہے، لیکن قسطنطنیہ میں جب انھوں نے مسئ
نبوت پر تقریر کی تو شیخ الاسلام حسن فہمی نے ان پر گمراہ کن خیالات کے حامل ہونے کا الزام لگا
اور ایسے حالات پیدا کر دیے کہ انھیں قسطنطنیہ چھوڑنا پڑا۔

یہ چند مثالیں میں نے اس لئے دی ہیں کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ اسلامیت اور مغربیت کی معر
کی ابتدائی منزلوں میں اگر طبقۂ علمائے نے روشن خیالی کا ثبوت دیا ہوتا، وہ خود مغربی علوم
استفادہ کرتے اور مسلم سوسائٹی کو عہد جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لئے جد
کرتے تو آج قیادت انھیں کے ہاتھ میں ہوتی اور شاید دنیائے اسلام کو اس ہمہ جہتی زو
انحطاط، پستی اور نکبت کا سامنا کرنا پڑتا جس سے وہ ایک عرصہ سے دوچار ہے۔ فاضل
مصنف نے اپنی کتاب میں اس بنیادی مسئلہ سے اعراض کیا ہے، حالانکہ میرے خیال
میں اس موضوع پر ان سے بہتر اور کوئی نہیں لکھ سکتا کہ دنیا دار اور جامد ذہن رکھنے
علماء کے ہاتھوں اسلام کو اور خود دنیا کو کتنا عظیم نقصان پہنچا ہے۔

مولانا علی میاں انگریزی نہیں جانتے، اس لئے انھیں انگریزی کتابوں سے استفادہ کرنے
لئے ان لوگوں کا سہارا لینا پڑتا ہے جو انگریزی کتابوں کے اقتباسات کا ترجمہ کرکے انھیں د
ہیں اور اپنی کتابوں میں وہ ان کا بے جھجک استعمال کرتے ہیں، اس طریقۂ کار کی قباحتیں
پر واضح ہیں، ضیا گوکلپ جہاں تک میں نے اس کے خیالات کا مطالعہ کیا ہے بنیا
طور پر اسلامی اقدار کا مخالف نہیں تھا، البتہ وہ مغربی تہذیب سے بہت زیادہ مرعوب تھا
خیال کی تائید و تبلیغ کرتا تھا کہ اس تہذیب کو اپنا لینا چاہیئے، اس معاملہ میں اس نے انتہا پسندانہ رویہ اختیار کیا
وہ تہذیب کو اتنی سطحی چیز نہیں سمجھتا تھا۔ جیسا کہ مصطفےٰ کمال نے سمجھ رکھا تھا، برکس نیازی نے ضیا گوکلپ

منتخب تحریروں کا ترجمہ انگریزی میں شائع کیا ہے، اگر مولانا وہ سب خود پڑھتے اور جو سوالات ہں نے اٹھائے ہیں اس پر غور فرماتے تو شاید اس کے بارے میں صحیح رائے قائم کر سکتے ضیا سوشیولوجی کا عالم تھا اور جدید ترکی کے قومی اور تہذیبی مسائل کو تاریخ اور عمرانیات ہی کے اصولوں پر پرکھتا تھا اور اپنی محدود سمجھ کے مطابق ان کا حل پیش کرتا تھا، اس کی اپنی ایک ائے تھی جس سے اتفاق کرنا ضروری نہیں، لیکن اپنے اس مضمونؔ کے آخر میں جس سے سیاق و سباق سے الگ کر کے چند منتشر ٹکڑوں کے ترجمے زیر نظر کتاب میں دیے گئے ہیں، اس نے یہ بات کہی ہے کہ ہماری سماجی پالیسی یہ ہوگی کہ قومیت کے اعتبار سے ہم ترک ہوں گے مذہب اسلام ہوگا اور تہذیب یوروپین ہوگی۔ یہ بات اپنی جگہ فکر انگیز ہے اور عہد جدید میں مسلمان اس "تثلیث" کا جواب نہیں دے سکے ہیں اور علمی سطح پر بھی مسئلہ ہے جس کا حل باوجود تلاش کے مسلمانوں کو نہیں ملتا۔

میں ضیا کو کوئی بہت بڑا مفکر اور مجتہد نہیں مانتا لیکن اس سے متفق نہیں کہ کمالی اصلاحات کی ساری ذمہ داری اس پر ڈال دی جائے، مصطفےٰ کمال نے ترک مسلمانوں کے مزاج کو سمجھے بغیر ان پر یوروپی تہذیب کی چند چیزیں لاد دیں اور یہ سمجھ لیا کہ ترک "مہذب" ہو گئے، ضیا کا نظریۂ تہذیب اتنا سطحی نہیں، اسے سمجھنے اور اس کے اٹھائے ہوئے سوالات پر غور کرنے کی ضرورت ہے،

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تقلید مسلمانوں کی فطرت ثانیہ بن گئی ہے، مغربی تہذیب کے معاملے میں بھی وہ تقلید ہی سے کام لیتے ہیں، مولانا علی میاں کی رائے سے مجھے اتفاق ہے کہ ...ی تہذیب سے استفادہ کرنے میں انھوں نے کسی تخلیقی قوت، جدت فکر، خود ...الی اور حوصلہ مندی" کا ثبوت نہیں دیا، لیکن مولانا یہ بات بھول جاتے ہیں ... علماء کر سکتے تھے، پروفیسر گب نے اپنی کسی کتاب میں لکھا تھا کہ اس

ؔ ...مضمون کا عنوان ہے Towards Western Civilization

... چھپا ہوا نسخہ نہیں ہے، سائیکلو اسٹائل کی ہوئی کاپی ہے اور اس میں یہی عنوان ہے۔

عہد جدید میں اسلام کی نجات علماء ہی کے ہاتھ میں ہے، ۱۹۵۹ء میں جب میں ان سے
ملا تھا تو میں نے پوچھا کہ کیا اب بھی ان کی یہی رائے ہے اور اس کا جواب انھوں نے اثبا
میں دیا تھا، افسوس ہے کہ علماء خود تقلید کا ایک "صید زبوں" ہیں، ہندوستان میں مدا
عربیہ کے نصاب میں اصلاح کا مسئلہ ایک اہم مسئلہ ہے لیکن بیشتر مقتدر علماء "اسلاف
کا نام لے کر اس کام سے جی چراتے ہیں، ان کا یہ رویہ محض اس لئے ہے کہ تقلید ی
ان کی حوصلہ مندیوں کی راہ میں حائل ہے۔

فاضل مصنف نے صفحہ ۲۷ پر لکھا ہے کہ "ندوۃ العلماء کے بانیوں نے ایسے زمانہ
میں اصلاح و توسیع نصاب کی آواز بلند کی جب عالم اسلام کے کسی دوسرے گوشہ میں
اس وضاحت و وثوق کے ساتھ اس کی دعوت نہیں دی گئی تھی"۔ میرا خیال ہے کہ اس
سے پہلے مفتی محمد عبدہ نے اس کی کوشش کی تھی لیکن وہ بار آور نہیں ہوئی، ۱۸۸۱
میں اعرابی پاشا نے بغاوت کی تھی اور اگرچہ مفتی مرحوم اس کے حق میں نہیں تھے
لیکن اپنے لبرل خیالات اور افغانی سے تعلقات کی وجہ سے وہ بھی ۱۸۸۲ء میں جلا
کر دئے گئے، وطن سے نکل کر وہ بیروت آئے اور یہاں انھوں نے "احیاء تعلیم علو
دینیہ اسلامیہ کی ایک مبسوط اور مفصل اسکیم مرتب کی اور لائحۃ الاصلاح والتعلیم الدینی
کے نام سے بذریعہ شیخ الاسلام سلطان عبدالحمید کے حضور میں پیش کی، مقصود یہ تھا
کہ قسطنطنیہ میں سلطان کی سرپرستی میں ایک جامعہ اسلامیہ قائم ہو جس میں نئے طرز کا
نصاب پڑھایا جائے لیکن عبدالحمید اصلاح و تجدید کے نام سے چڑھتا تھا اس لئے اس
کوئی توجہ نہیں دی، بہرحال ندوۃ العلماء کے بانیوں سے پہلے مفتی محمد عبدہ اصلاح
کی دعوت دے چکے تھے،

سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر میں جو طرز فکر اور طریقہ کار اختیار کیا اس نے
کے دینی و علمی حلقوں میں برہمی پیدا کر دی، اس سلسلے میں مولانا نے ڈاکٹر محمد البہی کی کتا
"الفکر الاسلامی الحدیث" کا حوالہ دیا ہے اور ان کی رائے نقل کر کے اس کی تائید کی

میری رائے میں اس حوالہ کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے کہ مجھے معلوم ہے کہ ڈاکٹر محمد الیہی ہندوستان کے اسلامی فکر کے متعلق زیادہ نہیں جانتے، دوسرے یہ کہ اس حوالہ کی سند سے بہتر خود مصنف کی رائے ہو سکتی ہے کہ سرسید اسی ملک کے تھے اور ان کے افکار و خیالات سے مولانا یقیناً بہت زیادہ واقف ہوں گے چنانچہ سرسید کی اصلاحی اور تعلیمی مساعی کے متعلق مولانا نے جو رائے دی ہے وہ بہت ٹھوس ہے۔ لیکن ان کا یہ تبصرہ کہ

"ان اثرات اور مغربی ماحول کی وجہ سے جو کالج پر چھایا ہوا تھا ایک ایسی اسلامی نسل پیدا ہوئی جو نام کے لحاظ سے مسلمان اور ذہن و دماغ کے لحاظ سے خالص مغربی تھی۔۔۔۔۔ مسلمان گھرانوں میں ایک نیا مسئلہ کھڑا ہو گیا اور ہندوستانی مسلمانوں میں دو طبقے ایسے پیدا ہو گئے جن میں باہم کوئی ہم آہنگی اور یک رنگی نہیں تھی۔" (صفحہ ۸۲)

کلی طور پر صحیح نہیں اور عمومیت سے یہ بات نہیں کہی جا سکتی، جہاں تک مسلم سماج میں دو طبقوں کے پیدا ہو جانے کا سوال ہے[1]، اس کی ذمہ داری اگر علی گڑھ کالج پر ڈالی جا سکتی ہے تو "دیوبند" بھی برابر کا ذمہ دار ہے جہاں اسلامی روح، اسلامی زندگی کے مظاہر اور تہذیب اسلامی کے بچے کھچے آثار کا دفاع پرانے اسلحوں سے کیا جا رہا تھا، معلوم ہونا چاہیئے کہ اس طرح کی کوششیں آنے والی شکستوں کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہیں۔

صفحہ ۱۰۷ پر مولانا نے "مصر کا کمزور تقلیدی پہلو" کے ضمنی عنوان کے تحت بڑے درد و غم کے ساتھ لکھا ہے کہ مصر جو قیادت و رہنمائی کا فرض انجام دے سکتا تھا خود مغربی تہذیب کا دلدادہ اور مغرب کا مقلد بن گیا، اس کا اہم سبب انھوں نے غیر ملکی سیاست اور اقتدار کو بتایا ہے جو صرف مصر ہی کا نہیں بلکہ پورے عالم اسلام کا ایک بڑا مسئلہ تھا۔ اس کی وجہ سے مسلمان اہل فکر اور قائدین سیاسی آزادی کی تحریکوں

---

[1] [illegible] نگار کی کتاب "دی دیو بند اسکول اینڈ دی ڈیمینڈ فار پاکستان" مطبوعہ ایشیا پبلشنگ [illegible] ۱۹۶۳ء۔

ہیں الجھ کر رہ گئے اور ذہنی بیداری اور تہذیبی مسائل کو سلجھانے کا کام نہ ہو سکا۔ یہاں تک کہ جمال الدین افغانی بھی ساری عمر سیاسی ایجی ٹیشن کرتے رہے، ان کے تلامذہ کو بھی اسی الجھن سے دوچار ہونا پڑا، علاوہ مفتی محمد عبدہ کے جنھوں نے دوسرے مسائل پر بھی غور و فکر کیا اصلاح و تجدید کے کام کو کچھ آگے بڑھایا، لیکن سیاست بہرحال پوری فضا پر چھائی رہی اور علمی و ذہنی تحریکوں کے لئے مہلت نہ ملی، اخوان کی تحریک سے کچھ امیدیں تھیں مگر قبل از وقت سیاسی اقتدار کی خواہش نے اس کا بھی خاتمہ کر دیا، مزید براں اس تحریک کے چلانے والوں میں کوئی بھی ایسا مفکر اور مجتہدانہ نظر اور بصیرت رکھنے والا شخص نہیں تھا جو اس تحریک کو پائدار فکری مواد فراہم کر سکتا۔ مصنف نے اس سلسلہ میں چند اہل قلم کے نام گنائے ہیں لیکن ان میں کوئی ایسا نہیں تھا جو جدید ذہن کو خالص علمی بنیادوں پر مطمئن کر سکتا۔

مصر اور عالم عربی میں مغربی فکر کے نقیضوں نے تقلید ہی کا سہارا لیا، لیکن مصری علماء یا دوسرے لفظوں میں ازہری علماء بھی لکیر کے فقیر بنے رہے، یہی نہیں بلکہ وہ علی عبدالرزاق اور ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی کتابوں اور خیالات پر کفر و الحاد کا فتویٰ دیتے تھے اور شہری مصر کی زندگی میں مغربی تہذیب کے مظاہر خاموشی سے دیکھتے رہتے تھے، گویا عملی طور پر بجر و کراہ ہی سہی، سب کچھ منظور ہے، البتہ خیالات و افکار جو ضبط تحریر میں آجائیں ان پر فتوے صادر کرنا امر شرعی ہے۔ یہ تضاد مسلسل ازہری علماء کے فکر و عمل میں رہا ہے اور اس سے مغربی تہذیب کے مبلغوں کو بڑا سہارا ملا ہے۔

بہرحال جو کچھ ہونا تھا وہ ہو چکا، لیکن اب بھی اگر علماء اپنے فکری اضمحلال اور اس کے دور رس نتائج سے باخبر ہو جائیں تو بگڑی بہت کچھ بن سکتی ہے، اس سلسلہ میں بالکل نظری یہ ہوگی کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو مقابل کا حریف سمجھنے اور اس کو ہدف ملامت بنانے کے بجائے اسلام کی ایسی تعبیر پیش کی جائے جو جدید ذہنوں کو مطمئن کر سکے اور جس سے جدید عہد کے تقاضے پورے ہو سکیں، جدید عہد کے تقاضوں سے یہ مطلب نہیں کہ مغربی تہذیب کو اپنا لیا جائے، اس کی کمزوریاں تو اب خود مغربی ملکوں کے سامنے آچکی ہیں

لیکن بیسویں صدی کے کچھ مطالبے ہیں، کچھ چیلنج ہیں، ان کا سامنا ہے اور ان کے مقابلے سے کترانے کے بجائے ان کا جواب دینا ہے، یہ جواب علمار ہی دے سکتے ہیں لیکن اس کے لئے انھیں خود بدلنا ہوگا، جدید علوم اور نئی زبانیں سیکھنی ہوں گی، جدید اصطلاحوں اور ان کے مضمرات سے واقفیت حاصل کرنی ہوگی، اور یہ کام وسیع النظری توازن، گہرائی اور صبر سے کرنا ہوگا۔

زیر نظر کتاب کے آخری صفحات میں ہمدردانہ طور پر مصنف نے علمار کی توجہ اس ضرورت کی طرف منعطف کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اضمحلال کی محمل گراں ہے اس لئے "حدی" کو تیز تر پڑھنا ہے۔ "ذوق نغمہ" کم ہے اس لئے تلخ نوائی کی ضرورت ہے میرا خیال ہے کہ مولانا میں یہ صلاحیت اور جرأت ہے اور وہ یہ کام کر سکتے ہیں۔

وادیٔ گل

مصنف : رفعت سروش

تبصرہ نگار : گوپی ناتھ امن لکھنوی

سائز $\frac{20\times30}{16}$، حجم ۱۷۶، تاریخ اشاعت : ۱۹۶۴ء قیمت : تین روپے

ملنے کا پتہ : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

جناب رفعت سروش اردو کے مشہور نوجوان شاعروں میں ہیں ان کی نظموں کے مجموعہ وادیٔ گل کو میں نے پڑھا اور بعد شوق پڑھا۔ رفعت سروش صاحب کا سنہ پیدائش ۱۹۲۶ء ہے اور اس مجموعہ میں ان کی ۱۹۴۲ء کی نظمیں بھی ہیں یعنی ۱۶ سال کی عمر کی کہی ہوئی ان نظموں کو دیکھ کر مجھے حیرت ہوئی کہ ابتدا سے ہی ان کی طبیعت میں کتنی اُپج تھی میری تو اس عمر کی کوئی بھی نظم ایسی نہ تھی جسے میں منظر عام پر لانے کی جرأت کرتا۔

اس مجموعہ میں ۷۰ نظمیں ہیں کچھ جمالیاتی کچھ جذباتی کچھ محاکاتی کچھ آفاقی کچھ مقفیٰ ہیں کچھ غیر مقفیٰ کچھ پرانی بحروں کے مطابق کچھ آزاد بحروں میں ان نظموں میں شاعر کی انفرادیت بھی ہے اور زور قلم بھی۔ میں ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کی بحث میں نہیں پڑتا لیکن مجھے اس مجموعہ میں دونوں قسم کی نظمیں نظر آئیں شاعر داخلی کیفیت سے بھی شعر کہتا ہے

اور خارجی ماحول سے متاثر ہو کر بھی، رفعت سروش کے مجموعہ میں دونوں طرح کی نظمیں ہیں، کی بعض نظموں میں قنوطیت ہے بعض میں رومانیت، یہ قدرتی بھی ہے، ایک نوجوان پر دو قسم کے واردات گذرتے ہیں اور کبھی وہ ایسے لمحات سے دوچار جاتا ہے کہ کشمکش میں پڑ جاتا ہے۔

کوئی مجھ کو بتائے میں کہاں ٹھہروں کدھر جاؤں

میری منزل کہاں ہو گی یہ پہروں سوچتا ہوں میں
اسی الجھن میں راہِ زندگی طے کر رہا ہوں میں

ابھی کھیلوں کہ بازی گاہِ ہستی سے گذر جاؤں

اور لطف یہ ہے کہ یہ نظم سولہ سال کی عمر میں کہی ہوئی ہے۔

سالے کہ نکوست از بہارش پیداست

یہ ایک داخلی کیفیت کی نظم ہے، اسی سال انھوں نے خارجی ماحول سے متاثر ہو کر "گاؤں" کے عنوان سے نظم کہی۔

دور تک کچی منڈیروں کا بھیانک منظر　　　جیسے افلاس کا مارا ہوا اک جمِ غفیر
بھاگ آیا ہے کسی قحط زدہ بستی سے　　　جس کا ہر فرد ہے اندوہ و الم کی تصویر

اندھیری رات سترہ سال کی عمر میں کہی ہوئی ہے

ہو گئے نظروں سے اوجھل راہ کے دھندلے نقوش
گود میں تاریکیوں کی سو گئیں پگڈنڈیاں

اٹھارہ سال کی عمر میں یہ شعر ذرا قبل از وقت معلوم ہوتا ہے

اشکِ غم جامِ تبسم میں پیے جاتا ہوں　　　اک تمنا کا سہارا ہے جیے جاتا ہوں

بہار کے عنوان سے ایک نظم ہے اس کے دو شعر مجھے بہت پسند آئے۔

یک قلم مٹ نہیں جاتی ہر گلستاں کی بہار　　　ہاں خزاؤں کے شبستانوں میں کھو جاتی ہے
اپنی مخمور جوانی کے نشے میں سرشار　　　دورِ ایام کی آغوش میں سو جاتی ہے

میں نے اپنی ایک فارسی نظم میں کہا تھا

مشو در دورِ مے مایوس آرے ز آغوشِ خزاں خیزد بہارے

لیکن رفعت سروش کا انداز بیان مجھے اپنے شعر سے زیادہ پسند آیا۔

زندگی کے متعلق میں رفعت سروش کے اس نظریے سے بالکل متفق ہوں۔

مد و جزرِ رنج و غم موجِ نشاط و سرخوشی ہمنشیں ہیں یہ سبھی اجزائے بحرِ زندگی

کس طرح کہہ دوں کہ دنیا مرکزِ آلام ہے زندگانی اک ہجومِ عیش و غم کا نام ہے

عشقیہ نظمیں تو نوجوانوں کے یہاں ہوتی ہی ہیں لیکن ان پر رائے زنی میرے لئے حیثیت کے باہر کام ہے۔

اس مجموعہ میں ایک نظم "ہے کفن" جس میں رفعت سروش نے ناقدریٔ زمانہ کی شکایت کی ہے، میں ان سے متفق نہیں۔ رفعت سروش بھی مقبول ہیں اور ان کا کلام بھی۔

"کسان" نظم میں شاعر کی بے عملی کا ذکر اور وادیٔ گل میں چین کے حملے کا ذکر ہے لیکن نہایت شاعرانہ انداز میں۔ اس موضوع پر جو نظمیں شائع ہوئی ہیں ان میں سے بیشتر میں شعریت بہت کم ہے اس مجموعہ میں اپنا گھر عنوان کی نظم مجھے بہت پسند ہے اس میں داخلی کیفیت بھی ہے اور خارجی بھی جذبات بھی ہیں اور محاکات بھی لیکن میں رفعت سروش کی اس بات سے متفق نہیں ہوں کہ

اے ٹوٹی پھوٹی دیوارو میں خود بھی اب ایک کھنڈر ہوں

اس کا اطلاق رفعت سروش پر نہیں ہوتا البتہ جب کبھی لکھنؤ جا کر پرانی بستیوں کو دیکھتا ہوں تو مجھ پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے اسی طرح میراث کے عنوان سے رفعت سروش کہتے ہیں۔

رات ڈھلنے لگی نیند آنے لگی
انگلیوں سے قلم چھوٹ جانے کو ہے
موت آواز دینے لگی ہے مجھے

غلط اور بالکل غلط میاں رفعت سروش تمھیں ابھی بہت جینا ہے ابھی تو تم اس منز
تک بھی نہیں پہنچے کہ کہا جا سکے کہ "چہل سال عمرِ عزیزت گذشت"

بھائی تمھیں ابھی بہت جینا ہے زبان اور وطن کی خدمت کرنی ہے ابھی سے کیوں آواز
دیتے ہو کہ "کوئی ہے اس قلم کو جو گرنے نہ دے"

بہرحال: ادیٔ گل ایک قابلِ دید مجموعہ ہے جو صوری اور معنوی خوبیوں سے آراستہ
ہے۔

(گوپی ناتھ امن)



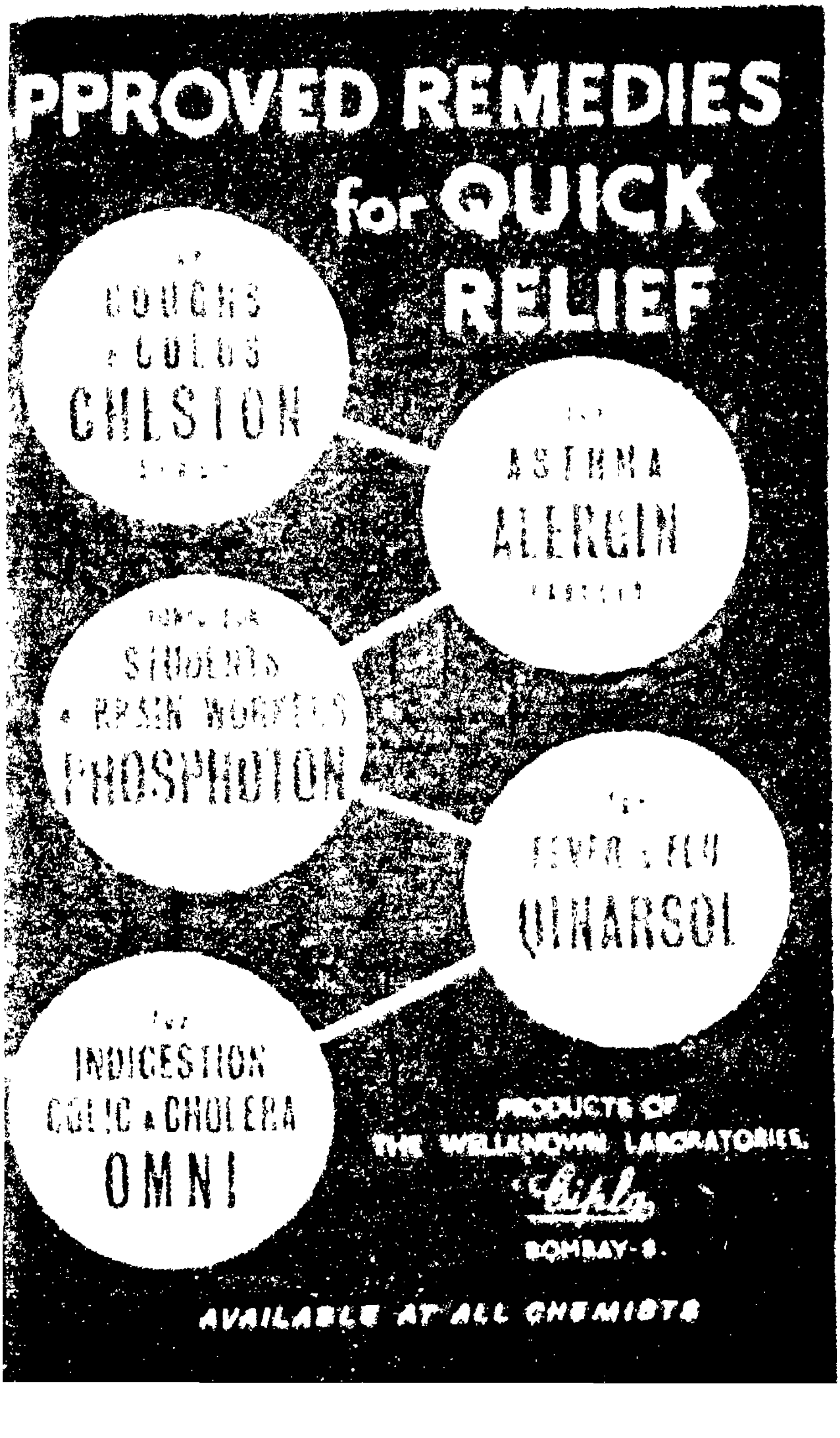
ماہنامہ جامعہ کی خاص اشاعتیں

پچھلے چند برسوں میں ماہنامہ جامعہ کے حسب ذیل خاص نمبر شائع ہوئے ہیں :-

۱-	۱۹۶۱ء کے اردو ادب کا جائزہ	قیمت : ایک روپیہ
۲-	۱۹۶۲ء کے اردو ادب کا جائزہ	〃 : 〃 〃
۳-	مولانا ابوالکلام آزاد نمبر	〃 〃 〃
۴-	ٹیگور نمبر	〃 پچاس پیسے
۵-	حضرت جگر نمبر	〃 〃 〃
۶-	مستشرقین نمبر	〃 〃 〃

اس سال کے شروع میں مستشرقین کی بین الاقوامی کانگریس کا اجلاس دلی میں منعقد ہوا تھا یہ اشاعت اسی کے لئے مخصوص

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی   مطبوعہ: یونین پریس دہلی   ٹائیٹل: دیال پریس دہلی


PPROVED REMEDIES
for QUICK
RELIEF
COUGHS
& COLDS
CHLSION
ASTHMA
ALERGIN
STUDENTS
& BRAIN WORKERS
PHOSPHOTON
FEVER & FLU
QUINARSOL
INDIGESTION
COLIC & CHOLERA
OMNI
PRODUCTS OF
THE WELLKNOWN LABORATORIES
Cipla
BOMBAY-8
AVAILABLE AT ALL CHEMISTS

جامعہ

اکتوبر

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی



امیرِ جامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین جامعہ کے جلسۂ تقسیمِ اسناد منعقدہ ۲۹ اکتوبر ۶۴ء میں اپنا خطبہ پڑھ رہے ہیں



شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب جامعہ کے بارے میں رپورٹ پیش کر رہے ہیں

جامعہ

سالانہ چندہ چھ روپے		قیمت فی پرچہ پچاس پیسے
جلد (۵۰)	بابت ماہ اکتوبر ۱۹۶۴ء	شمارہ (۱۰)

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

پروفیسر محمد مجیب

تعلیم اور مستقبل

پروفیسر شپرانگر (۱۹۶۳-۱۸۸۲) کا ایک خطبہ

تمہید

میں نے پروفیسر شپرانگر کا یہ خطبہ جس کا پورا عنوان ہے "مستقبل پر تعلیم اثر انداز ہونے کی کہاں تک قدرت رکھتی ہے" پڑھا تو اس کا میرے دل پر بہت اثر ہوا، اور میں نے سوچا کہ استادوں کے مدرسہ کے طالب علموں سے شپرانگر کا تعارف کرانے کے لیے یہ بہت مناسب ہوگا۔ مگر جب میں نے اپنے تیار کیے ہوئے خلاصہ کو دیکھا تو طبیعت میں شک پیدا ہونے لگا شپرانگر نے تعلیمی مسائل پر بہت کچھ لکھا ہے، لیکن وہ یہ محسوس نہیں ہونے دیتا کہ اس کا موضوع تعلیم ہے۔ اس کے اپنے علم کی کوئی انتہا نہ تھی، اسے مذہب، تصوف، فلسفہ تاریخ، نفسیات، اجتماعیات، ادب، سب میں ملکہ حاصل تھا، اس کے لئے ہر مسئلہ ایک عالم گیر حیثیت رکھتا تھا، اس کی نظر اس کے تمام مضمرات پر ہوتی تھی اور اسے سمجھانے کے لئے وہ اپنے علم کے پورے خزانہ سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ شپرانگر کا مقصد معلومات بہم پہنچانا کسی بات کو پوری تفصیل سے بیان کرنا نہیں ہوتا تھا بلکہ دل و دماغ کو روشن کرتا، ذہن میں راہ پیمائی کا شوق پیدا کرنا، اس کی رہنمائی کسی ایک تعلیمی سفر تک محدود نہیں رہتی تھی، وہ علمی جستجو کو ایک دائمی سفر بنا دیتا تھا۔

شپرانگر کا فلسفہ اخلاق سے معمور تھا، اس کی بحث علمی معیار کے مطابق ہوتی ہے مگر یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس کے علم کا سرچشمہ دین ہے۔ وہ انسانیت کا اتنا احترام کرتا

تھا اور اسے انسان سے اتنی محبت تھی کہ وہ کسی سوال کا جلد اور بنا بنایا جواب پیش کر دینا گوارا نہیں کرتا۔ اس کا ہر جواب امکانی جوابوں کا ایک مجموعہ ہوتا ہے، جو سوچنے اور سوچتے رہنے کی خواہش پیدا کرتا ہے، اور اس کا احساس دلاتا ہے کہ علم دراصل معلوم کرنے کی ایک آرزو ہے جسے شدید سے شدید تر ہوتے رہنا چاہیئے یہاں تک کہ اس کے پورے ہو جانے کا خیال ہی مٹ جائے۔

اس خطبے میں جس کا خلاصہ یہاں پیش کیا گیا ہے شپرانگر کی نظر میں مغربی تہذیب اور اس کا مستقبل تھا، مگر اس نے جو کچھ کہا ہے اس کا تعلق موجودہ ہندوستان سے بھی ہے۔ ہم اس کی بحث سے کوئی فوری نتیجے نہیں نکال سکتے، اور اس کا منشا بھی نہیں تھا کہ کوئی نتیجے نکالے جائیں۔ لیکن وہ ہمیں سوچ میں ڈال دیتا ہے، ہمیں مجبور کرتا ہے کہ آزادی کے ساتھ غور کرنے کے پیدائشی حق سے کام لیں، صرف خارجی دنیا میں نہیں بلکہ اپنی طبیعت کی گہرائیوں میں حقیقت کی تلاش کریں اور اس بدیہی بات کو پوری طرح محسوس کریں کہ ہم دوسروں کو بھی تعلیم دے سکیں گے جب ہم اپنے آپ کو تعلیم دے چکے ہوں۔

محمد مجیب

تعلیم کو مستقبل کے تصور سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ماں باپ بچے کو مدرسے بھیجتے ہیں تو یہ سوچ کر کہ وہ پڑھ لکھ لے گا تو کیا کرے گا، ہر سماج کو یہ خیال ہوتا ہے کہ تعلیم کے ذریعے اس کا مستقبل اس کے حال سے بہتر ہو جائے گا۔ مگر تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ اچھے سے اچھے منصوبے ناکامیاب ہو سکتے ہیں، چاہے یہ منصوبے کسی شخص کے ہوں یا کسی سماج کے۔ دراصل ہم کبھی یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ تعلیم کس حد تک کامیاب ہوگی۔ تعلیم کی تاریخ بیان کرنے والے تعلیم کے ممتاز ماہروں کے خیالات پر، اور جو دور خاص اہمیت رکھتے ہیں ان کی تعلیمی خصوصیات پر بہت تفصیل سے بحث کرتے ہیں، مگر وہ اس کا حساب نہیں لگاتے کہ تعلیم کے ذریعے جن مقاصد کو حاصل کرنا تھا وہ کس حد تک حاصل ہو سکے۔ لوگوں نے ہر زمانے

یہ سوچنا اپنا فرض سمجھتے کہ نئی نسل کی تعلیم کس طرح پر ہو، اور جب اس تعلیم کے فائدے اور نقصان کا جائزہ لینے کا وقت آتا ہے تو کچھ کرنے کا موقع نہیں ہوتا، کیونکہ وقت کے ساتھ حالات بدل جاتے ہیں اور لوگ نئے مسائل سے دوچار ہوتے ہیں جن کی طرف توجہ کرنا ناگزیر ہوتا ہے۔

اس معاملے کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ جسے ہم مستقبل کہتے ہیں اس کے تین حصے ہیں۔ ایک حصہ وہ ہے جو ہمارے اختیار سے باہر ہے، دوسرا وہ جس میں ہمارے اختیار کو کچھ دخل ہے، اور تیسرا وہ جس میں ہم اپنے اخلاقی معیار کو روبکار لاتے ہیں، یہ طے کرنے کے لئے کہ کیا ہونا اور کیا نہ ہونا، کیا کرنا اور کیا نہ کرنا چاہیئے۔ ان تینوں حصوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ وہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ ہم کو یقین ہو کہ کائنات کا نظام قائم رہے گا، قدرت کے قانون جاری رہیں گے، یعنی مستقبل کا وہ حصہ جو ہمارے اختیار سے باہر ہے اپنی جگہ پر رہے گا تو ہم سوچ سکتے ہیں کہ اپنے اختیار سے کس طرح کام لیں، اور ہم اپنے اخلاقی ارادوں پر اسی صورت میں عمل کرنے کا خیال کر سکتے ہیں جب ہمیں اندازہ ہو کہ ہم کن معاملوں میں اپنے اختیار سے کام لے سکتے ہیں۔

کائنات کا نظام اور قدرت کے قانون اٹل ہیں، لیکن اس بدیہی بات سے ہم کیا نتیجہ نکالیں؟ اس سے ایک نتیجہ یہ نکالا جا سکتا ہے کہ ہم کائنات کی طرح انسانی زندگی کو بھی اٹل قانونوں کی پابند مانیں اور یہ سمجھیں کہ اس کے بارے میں بھی قطعی طور سے بتایا جا سکتا ہے کہ وہ مستقبل میں کیا شکل اختیار کرے گی۔ یورپ کا صنعتی انقلاب اور وہ تہذیب جو اس کی بدولت وجود میں آئی اٹل باتوں کو تسلیم کرتے ہوئے انسانی اختیار سے کام لینے کی شاید سب سے نمایاں مثال ہے۔ جو دوسرا نتیجہ نکالا گیا ہے اس پر بحث کرنے سے پہلے ہمیں مستقبل کے اس حصے کا ذکر کر دینا چاہیئے جو ہمارے اخلاقی ارادے کا میدان عمل ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

اس اخلاقی ارادے کا یا دوسرے لفظوں میں مستقبل کی تشکیل میں فرائض کے شعور یا احساس کا مطلب کیا ہے؟ معمولاً ہم جواب میں انسان کے ضمیر کا حوالہ دیتے ہیں، جو برے عمل اور برے

خیالات سے روکتا ہے، اور ہماری تنبیہ کرتا رہتا ہے لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ضمیر خود ک
یہ سچی بات یہ ہے کہ فلسفیانہ بحث کر کے انسانی ضمیر کی ماہیت کو سمجھانے میں کامیابی نہیں ہوئی
اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ لوگوں نے اسے نظر انداز کرنا چاہا، اس کے وجود ہی سے انکار کیا
نفسیات کے بعض نئے ماہروں کی طرح اسے ایک جسمانی عمل، بلکہ جسمانی عمل کا ایک نقص ثا
کرنا چاہا ہے۔ اب صورت یہ ہے کہ انسان دو قسموں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں، ایک وہ جو مانتے
کہ اخلاقی حکم غیب سے نازل ہوتے ہیں، اور ایک وہ جو اسے نہیں مانتے۔ غیب سے نازل ہونے کے م
یہ نہیں ہیں کہ یہ حکم ایک خارجی قانون کی طرح نافذ ہوتے ہیں اور آدمی ان کے مطابق عمل کر
پر مجبور کیا جاتا ہے، ان کے نزول کا مطلب دراصل یہ ہے کہ یہ حکم دل کی گہرائیوں سے نکل
ہیں اور انسان کو خدا کے روبرو لے جاتے ہیں۔ مستقبل کے اس تصور کی روشنی میں تعلیم پر نظر ڈا
تو واضح ہو جائے گا کہ ہم کو اصولاً دو باتوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ ہم تعلیم کی بنی
یا تو اس نظریئے پر رکھ سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کلی طور پر مادی قوانین کی پابند ہے اور پا
رہے گی، یا اس عقیدے پر کہ اخلاقی فرائض کی ادائگی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہے اور
مستقبل کا نقشہ اخلاقی ارادے کے قلم سے بننا چاہیئے۔ اس طرح تعلیم کے دو نظام مرتب ہو
ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں گے۔

پہلی قسم کی تعلیم اس مقولے کی تشریح ہے کہ مستقبل کا انسان انھیں چیزوں کی خواہش
کرے گا اور وہی ارادے کرے گا جو اسے کرنے چاہئیں۔ دوسرے الفاظ میں، تعلیم کا نظا
ایسا ہوگا اور اس کی روح ایسی ہوگی کہ انسان اپنے اختیار سے کام لے کر بغیر کسی سوا
اور بغیر کسی شک کے ان تمام باتوں کو منظور کر لے گا جس کے بارے میں پہلے سے طے کر
گیا ہے کہ وہ بالکل لازمی اور اس کے لئے سب سے بہتر ہیں۔ اس نظام تعلیم کے خالص نمو
کمیونسٹ ملکوں میں ملتے ہیں، مگر ایک لحاظ سے اس کی بنیاد جدید دینی ہے، کیوں کہ
یہ نجات اور سلامتی کی اس تمنا کو پورا کرتا ہے جو ہر انسان کی طبیعت میں ہوتی ہے، گو با
کمیونسٹ فلسفۂ حیات دینیات کی تعلیم کی ایک جدید شکل ہے، اور اس کے عقائد کو سائنس

اور صنعت کی ترقی سے اور تقویت پہنچی ہے۔ یورپ کے لئے یہ فلسفۂ حیات کوئی نئی چیز بھی نہیں ہے بلکہ وہ بعض تہذیبی واردات کی پیداوار ہے۔ ہیگل نے فوق البشر عقل کا نظریہ پیش کیا تھا، جو ایسی ۔ ہے کہ ان شخصیتوں کو بھی جن کی عظمت مسلم ہے اپنا آلۂ کار بناتی ہے اور جب اس کا مقصد پورا ہو جاتا ہے تو بے کار چیزوں کی طرح الگ پھینک دیتی ہے۔ فرانس میں "جماعت سازی" کی ایک تحریک شروع ہوئی جس کے اثرات کا قریب سو برس تک سراغ لگایا جا سکتا ہے۔ اس کا مقصد تھا کہ پہلے سے یہ مقرر کر کے کہ انسانوں کے لئے کن چیزوں کی خواہش کرنا اور کن چیزوں کو حاصل کرنا مناسب اور مفید ہے سماجی زندگی کو ایک منظم طریقے پر بدل دیا جائے۔ جماعت سازی کے اس فن کو برتنے سے اس طرح پر یقین کے ساتھ کوئی نتیجے نہیں نکالے جا سکتے تھے جیسے کہ کیمیاوی تجربوں سے، لیکن اس کا سرچشمہ وہی علمی اصول ہے۔ ہم اس قسم کے تصورات اور میلانات کو نظر انداز کریں تب بھی اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یورپ کے لوگوں پر صنعتی معیشت کے ایسے اثرات پڑے ہیں کہ وہ تہذیبی موجوں کے لئے ایک گذرگاہ بن گئے ہیں، اور سب میں ایک سی رائے، ایک سا مذاق، ایک سی عادتیں رکھنے اور خارجی محرکوں سے ایک سا اثر لینے کا میلان پیدا ہو گیا ہے۔ اپنی الگ اخلاقی ہستی، اپنے دل سے اپنا الگ معاملہ رکھنے کی کسی میں خواہش ہی نہیں، ریڈیو، فلم، قہوہ خانے کا میوزک، کھیل کے مقابلے، معمے، گھوڑ دوڑ، یہ سب دل سے نظر ہٹائے رکھنے میں مدد کرتے ہیں۔ ہر ایک اس اندیشے میں مبتلا رہتا ہے کہ اس کے سینے میں دل نہیں ہے، بس ایک خلا اور تاریکی ہے۔ کیا تعجب ہے کہ اب انسان وہ انسان نہیں رہا جو اپنے اخلاقی ارادے سے فیصلے کرتا ہے، اخلاقی ذمہ داریوں کو مقبول کرتا ہے اور روحانی قوت رکھتا ہے۔

اب تک ہم تعلیم کہتے رہے ہیں معلومات بہم پہنچانے کے ایک سلسلے کو جس کی بدولت تعلیم پانے والا ایک نظام کو جسے قبول کرنے پر وہ بہر حال مجبور تھا اپنے ارادے سے قائم کیا ہوا نظام سمجھے۔ اس سے تعلیم کے نتیجوں کا حساب لگایا جا سکتا ہے اور ہمارے زمانے کی روح یہی حساب لگانے کا اصول ہے۔ اس کے برخلاف، اگر ہم مانتے ہوتے کہ انسان کے ارادہ کو

اخلاقی حکم کا پابند ہونا چاہئے تو ہماری تعلیم کا رنگ روپ کچھ اور ہی ہوتا۔ اس تعلیم کا م
یہ ہوتا کہ انسان کو اپنے آزاد ارادے سے کام لینے میں مدد دے لیکن آزادی ایک اد
ہے جس سے بہت سے معنی نکالے جا سکتے ہیں اور اسے استعمال کرنے سے بچنا ہ
آیئے اس تعلیم کو ذرا قریب سے دیکھیں اور اس کی اہمیت کو کچھ وضاحت کے ساتھ
کرنے کی کوشش کریں۔

اس تعلیم پر بے شک انفرادیت کی مہر لگی ہوگی۔ آج کل کے کلیت پسند فلسفے م
انفرادیت سیاسی لبرلزم کا ایک عکس مانی جاتی ہے، در اصل اس کی جڑیں بڑی گہرائی تک
ہیں۔ انسان کی ذات ایک الگ دنیا ہے جس کی اپنی نرالی سفینیں ہیں۔ وہ کوئی ایک
بنایا نقش نہیں ہے جو قدرت کی نقش نگاری میں کام آتا ہو جیسے ترنج کی شکل کپڑے
بن دی جاتی ہے۔ تعلیم کے کاریگر چاہتے ہیں کہ سبب اور نتیجے، علت اور معلول کی ا
زنجیر بنائیں اور انسانوں کو اس میں جکڑ دیں، مگر انسان اسباب کا پابند ہوتے ہوئے
صرف اس زنجیر کی ایک کڑی نہیں بنایا جا سکتا۔۔۔ اس کا قلب واردات کا ایک مق
ہے، یہاں قدروں کا احساس پیدا ہوتا ہے اور مختلف قدریں ایک دوسرے کے مقاب
آتی ہیں۔ اسی قلب کی خاموش گہرائیوں میں وجود انسانی کے مقصد کا سراغ لگتا ہے، ا
کو ادنیٰ پر ترجیح دینے کا حوصلہ کیا جاتا ہے اور اعلیٰ زندگی کا، جس کے سوا وجود کی کسی صو
کو انسانی زندگی کہا نہیں جا سکتا، بوجھ اٹھانے کی ذمہ داری لی جاتی ہے، تاریخ انسا
شاہد ہے کہ اسی قلب کو بلند سے بلند الہام ہوئے ہیں، کیونکہ اس کے اندر انسانی
ایک پیمانہ اختیار کر سکتا ہے جو مادی زندگی کے پیمانوں سے بالکل الگ ہے۔ اس کے ثب
میں بہت سے مصلحوں اور فلسفیوں کی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ کانٹ اور ہیگل نے دا
کیفیتوں اور خارجی حالات کی کش مکش پر تفصیل سے بحث کی ہے، اور ہمارے زمانے میں حق
انسانی کے افراد اور ان کے تحفظ پر جو زور دیا جاتا ہے وہ بھی اس بات کو قانون اور
کی زبان میں بیان کرنے کی کوشش ہے کہ انسان کے اس دائرۂ عمل کو بڑھانا چا

س میں اس کا اخلاقی ارادہ کارفرما ہوتا ہے اور اسے ان ضرورتوں اور مجبوریوں سے زیادہ اہم سمجھنا چاہیئے جو انسان کو پابند رکھتی ہیں۔

اگر ہم اسے صحیح مان لیں تو انسان کائنات کا مرکز ہو جاتا ہے اور تعلیم کے لئے لازمی ہو جاتا ہے کہ وہ انسان کی اس حیثیت کو تسلیم کرے۔ ایسا نہ ہوا تو تعلیم دینا محض ایک فن ہوگا، مختلف ترکیبوں کا ایک مجموعہ جو اس نیت سے اختیار کی جائیں گی کہ انسان کی اندرونی کیفیتوں کو مقرر مقاصد حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے، پھر نفسیات کے ماہر ایسے طریقے نکالیں گے جس سے ان کیفیتوں کو قابو میں لایا جا سکے گا، بالکل اسی طرح جیسے انجینیر قدرت کی طاقتوں کو قابو میں لاتا ہے اور جو پہلے سے تجویز کر لیا گیا تھا وہی حساب کے مطابق صحیح صحیح کرکے دکھا دیتا ہے۔

تعلیم کا عمل بہت پیچیدہ ہوتا ہے اور وہ انسانی زندگی کے ہر دور میں، انسان کی شخصیت کے ظاہر و باطن کی ہر منزل کے لئے ایک جداگانہ شکل اختیار کر لیتا ہے۔ مگر اس کے تین پہلو بہت ممتاز ہیں اور صاف طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ (۱) تعلیم انسان کو ذہنی اور جسمانی نشوونما پانے میں مدد دیتی ہے، ذہن اور جسم کی دیکھ بھال کرتی ہے، انھیں شائستہ کرتی ہے، اس کے اس منصب کو ایک فن نہ سمجھنا چاہیئے، بلکہ پرورش، پرداخت، قویٰ کو ابھارنے کی کوشش۔ (۲) تعلیم کا دوسرا پہلو اس کا یہ منصب ہے کہ تہذیبی قدروں کو ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچائے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم تربیت پانے والے انسان کے ذہن کو ایک خالی برتن مان کر اس میں اتنا علم انڈیل دیں جتنا ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ قدروں کو حاصل کرنا ایسا عمل ہونا چاہیئے جس میں حاصل کرنے والا اپنے شوق سے شریک ہو، جو قدریں اس کی اپنی ذہنی اور اخلاقی بناوٹ سے میل کھاتی ہوں انھیں اپنے ارادے سے قبول کرے، جو میل نہ کھاتی ہوں انھیں چھوڑ دے۔ (۳) اب ہم تعلیم کے تیسرے منصب پر پہنچ گئے۔ اسے سمجھنا اور سمجھانا بہت ہی مشکل ہے۔ ہم ایک نشوونما پاتی ہوئی شخصیت سے، جسے اپنی اندرونی واردات، اپنے جداگانہ وجود کا احساس ہوتا جا رہا ہے کیسے پیش آئیں؟ چونکہ ہمارا مقصد احساس میں اثر پذیری پیدا کرنا ہے،

اور خاص طور پر ایک ضمیر کو ایسا حساس بنانا کہ وہ اپنے آپ کو غیب کے اخلاقی احکام کا پابند... تعلیم کے اس پہلو کو قلب کو بیدار کرنے کی کوشش ٹھہرانا سب سے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس خیال میں اگر دین کا رنگ ہے تو ہو۔ بہت کم لوگ ہیں جو انسان کی شخصیت کی گہرائیوں تک پہنچ پائے ہیں۔ جو پہنچے ہیں انھوں نے محسوس کیا ہے کہ انسان کے قلب کو بیدار صرف ایسی محبت کر سکتی ہے جو صرف اللہ کے لئے ہو، اس دنیا کے تعلقات سے کوئی نسبت نہ رکھتی ہو۔

کہاں تعلیم کا یہ تصور اور کہاں دلیل اور ثبوت اور کاریگروں کے دعوے کہ یوں کرو یہ ہو جائے گا، یوں کرو تو یہ!

مگر یہ سوال تو باقی رہے گا کہ تعلیم کیا واقعی دنیا کو بہتر دنیا بنا سکتی ہے، مستقبل کا سرچشمہ اس جسم اور جان بن سکتی ہے؟ کیا واقعی وہ مستقبل کو کسی سانچے میں ڈھال سکتی ہے؟ کیا یہ کہنا زیادہ صحیح نہ ہوگا کہ تعلیم صرف کسی تہذیب کے دائرے کے اندر اور اس کے معیاروں کے مطابق دی جا سکتی ہے؟ کیا ہمیں تاریخ میں اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ تعلیم کے ذریعے ایک نئی تہذیب پیدا کی گئی یا کسی پرانی تہذیب میں نئی جان ڈالی گئی؟ ان سوالوں کا جواب کسی اعتماد کے ساتھ نہیں دیا جا سکتا۔ مگر ایک بات تو صاف ظاہر ہے: تعلیم کے جو طریقے ہیں اور ہو سکتے ہیں ان کے ذریعہ کوئی بڑی تبدیلی عمل میں نہیں آ سکتی۔ ایسی تبدیلی عمل میں آ سکتی ہے ایک قلب ماہیت کے ذریعے جو اخلاقی بھی ہو اور دینی بھی اور جس میں اتنی گیرائی ہو کہ وہ موجودہ تہذیب کے نفس کو اندر سے پاک اور صاف کر دے۔ اس قلب ماہیت کا اثر اس طرح نظر آئے گا کہ خاندانی زندگی جو مٹتی جا رہی ہے، اپنے قدرتی اور تہذیبی مقام پر آ جائے گی، عورت کو اپنے قدرتی اور تہذیبی منصب کا احساس ہوگا اور وہ اس کا حق ادا کرے گی، قوت ایجاد کے بجائے قوت تخلیق کی قدر کی جائے گی، اور پرانے اخلاقی اوصاف، ضبط نفس، رواداری، انسان دوستی، انصاف پسندی، بے لوث خدمت، احترام، محبت، انسانی زندگی کا تانا بانا بن جائیں گے۔

غلام ربانی

پیتل کھورا کے غار

بدھ مت کی آثاریوں تو ہندوستان میں جگہ جگہ پائے جاتے ہیں لیکن اورنگ آباد دکن کا پہاڑی علاقہ ان کی کان ہے۔ بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ اس ضلع میں جتنی قدیم یادگاریں ہیں۔ تنہا کسی اور خطے میں نہیں۔ اجنتا، گھٹوٹ کچھ، پھوکردن، دولت آباد، لوگرٹھ، ناڈر، ستارا، اورنگ آباد، چار ٹیکری، مربیشور، جوگیشوری، ایلورہ، پیتل کھورا وغیرہ وہ مقامات ہیں جہاں چٹانوں میں ترشے ہوئے غاروں کی تعداد سو سے زیادہ ہے۔ ان میں سے اکثر گپھائیں سنگ تراشی اور فن تعمیر میں اپنا مقام رکھتی ہیں لیکن اجنتا کی شہرت نے ان کو گہنا دیا ہے۔ ان میں پیتل کھورا کی شان نرالی ہے۔

پیتل کھورا کے غار اورنگ آباد ضلع کی شمال مغربی سرحد پر اندھیادری پہاڑی کے دامن میں واقع ہیں۔ جنگل، دریا، پہاڑ زمین کو خوب صورت بناتے ہیں۔ لیکن جہاں یہ تینوں چیزیں مل جاتی ہیں، وہاں قدرت کا حسن بے پناہ ہو جاتا ہے، ان لوگوں کے انتخاب کی داد دینی چاہیے، جنھوں نے گیان دھیان کے لئے پیتل کھورا یعنی پیتلی گھاٹی کو پسند کیا۔

پیتل کھورا کا نقشہ اجنتا سے بہت ملتا جلتا ہے، وہی دو پہاڑیوں کا سلسلہ ان کے اختتام پر ندی، ندی کا آبشار کی شکل میں گرنا، چٹانوں پر پانی کی روانی، جھاڑیوں اور درختوں کی کثرت، ان میں رنگ برنگے پھولوں کی افشاں، پرندوں کے نغمے، درندوں کی خوفناک آوازیں، خرگوش، ہرن، سانپ، اژدہے، لنگوروں کی اچھل کود، بندروں کی شرارتیں، جنگل میں رہنے والے بھیل، غرض جمادات، نباتات اور حیوانات سب مل کر ایک ایسا منظر پیش کرتے ہیں جس میں تنوع بھی ہے اور ایک

قسم کی ہم آہنگی بھی، کیونکہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے تعلق رکھتا ہے۔ بدھ مت کی تعلیم پر کائنات کی ہم آہنگی بہت نمایاں ہے چنانچہ جاتکاؤں سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاتما بودھ نے پہلے طرح طرح کے جنم لیے تھے، کبھی وہ پرندوں کے روپ میں پیدا ہوئے، کبھی ہاتھی گھوڑے اور بندر کے روپ میں اور کبھی مچھلی اور سانپ کے روپ میں۔

اجنتا کے غار دوسری صدی قبل از مسیح کے ہیں۔ پیتل کھورا کے غار ان سے زیادہ پرانے ہیں، چٹانوں میں مندر تراشنے کی یہ ابتدائی کوشش تھی، یوں کہنا چاہیے کہ پیتل کھورا نقش اول ہے اور اجنتا نقش ثانی۔

فنی اور تاریخی اعتبار سے ان غاروں کی بڑی اہمیت ہے ان سے تراشیدہ مندروں کے ارتقائی مدارج معلوم ہوتے ہیں۔ یہ گپھائیں ہنایانا (HINAYANA) دور کی ہیں اس وقت تک مہاتما بودھ کی پرستش نہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ ان تمام عبادت گاہوں اور خانقاہوں میں کہیں بھی بدھا یا بودھی ستوا کی مورت نہیں ہے۔

بدھ مت کی مقدس عمارتیں تین طرح کی ہیں :—

۱- استوپا، یہ شروع میں گنبدی شکل کے مدفن تھے جن میں بدھ کی ہڈیاں اور دانت وغیرہ یادگار کے طور پر دفن کیے گئے تھے اور بعد کو پرستش گاہ بن گئے۔

۲- چیتیا، یہ خالص عبادت گاہیں ہیں، ان میں سرہانے کی طرف استوپا ہوتا ہے عمارت کا پچھلا حصہ گول اور سامنے کا مستطیل ہوتا ہے۔

۳- وہارا، یہ عمارتیں دراصل خانقاہیں ہیں جن میں بھکشو رہتے تھے، یہ بہت بڑا دالان ہوتا ہے بیچ میں ایک چوکور جگہ بیٹھنے کی ہوتی ہے اور چاروں طرف بھکشوؤں کے رہنے کے حجرے ہوتے ہیں حجروں میں پتھر کی چوکیاں بستر کی شکل میں ترشی ہوئی ہیں، ان پر بھکشو سوتے تھے۔

پیتل کھورا میں تینوں قسم کی عمارتیں ہیں، ان میں سب سے خوب صورت اور اہم یہاں کا بڑا چیتیا ہے، اس کے رو کار کا بہت بڑا حصہ گر گیا ہے۔ یہ خرابی چٹان کی نوعیت کی وجہ سے ہوئی، معلوم ہوتا ہے کہ کاریگر کام کرتے کرتے ایسی جگہ پہنچ گئے

جہاں چٹان بہت نرم تھی، یہ نرم تہ چار یا پانچ اِنچ موٹی تھی، اس لئے کام میں بڑی دقت پیدا ہوئی لیکن اس کام کو یونہی ادھورا ہی نہیں چھوڑا جا سکتا تھا۔ کاریگروں نے اس مشکل کے لئے یہ کیا کہ نرم حصے کو کھود کر پھینک دیا اس سے جو خلا پیدا ہوا، اس میں بڑے بڑے پتھر اور سلیں ٹھونس دیں مگر چٹان کی یہ نرم تہ اتنی کمزور نکلی کہ آخر کار کچھ حصہ گر گیا جس سے بہت سے ستون بھی ڈھیر ہوگئے، کوئی تیس سال ہوئے حکومت حیدر آباد نے اس کی صفائی کرائی اور دوبارہ ستون قائم کئے لیکن حال میں حکومت ہند نے اس کی مرمت اور درستی اس خوبی سے کرائی ہے کہ چیتیا کی اصلی شان نظر آنے لگی ہے۔

اس چیتیا کو دیکھ کر اجنتا کا چیتیا نظروں میں پھر جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ اس عبادتگاہ کا نقشہ سامنے رکھ کر اجنتا میں چیتیا تراشا گیا ہے۔ دونوں جگہ ستونوں کی وضع ایک سی ہے جنمیں بھی کمانی دار ہیں، چھتوں کے سہارے کے لئے لکڑی کے ٹھاٹر کمان کی صورت میں لگائے گئے تھے۔ لکڑی گل گئی ہے مگر دیواروں میں جہاں جہاں ان کو نصب کیا گیا تھا، ان کے موکھے اب بھی باقی ہیں۔

کسی زمانہ میں یہ چیتیا سر سے پاؤں تک نقاشی سے سجا ہوا تھا مگر چھت اور دیواروں کے نقش بہت کچھ غائب ہوگئے ہیں، البتہ ستونوں کی نقاشی کچھ بہتر حالت میں موجود ہے۔

یہ ستون ہشت پہل ہیں، ہر پہل کو عموماً تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر خانے میں بدھا اور بودھی ستوا کی تصویریں بنائی گئی ہیں، ان میں کہیں ان کو بیٹھے ہوئے اور کہیں کھڑے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ لباس مختلف رنگ کا ہے۔ سر کے گرد ہالا ہے، اس پر چھتر ہے۔ اکثر خانوں میں بدھا کو کنول کے پھول پر مختلف حالتوں میں دکھایا گیا ہے اور ان کے قدموں میں پجاری کچھ بھینٹ چڑھا رہے ہیں۔ یہ سب چیزیں مہایانا......

.... دور کی ہیں جب بدھا کی پوجا شروع ہوگئی تھی۔

دو ستونوں پر دو کتبے ہیں، یہ کتبے چھٹی صدی مسیحی کے ہیں ان میں (PRATIS-) THANA'PAITHAN کے دو ساہوکاروں کے نام ہیں، جنھوں نے اس کام کے لئے عطیہ دیا تھا۔

اس چیتیا کے بائیں طرف ایک وہارا ہے جس کی روکار کا تمام حصہ گر گیا ہے، اس کی پشت پچاس فٹ چوڑی ہے، سامنے کی دیوار کے متوازی ستونوں کی قطاریں ہیں، جن سے پورا ہال خانوں میں اس طرح تقسیم ہو گیا ہے جیسے ایلورہ میں دس اوتار یا تین تھال۔ پشت کی دیوار میں کئی حجرے ہیں ان میں سے پانچ کوٹھریوں میں جالی دار کھڑکیاں ہیں، یہ جالی جو خانی ہے جو بودھی فن تعمیر کی خصوصیت ہے۔ ہر دروازہ اور کھڑکی پر کمانیں تراشی ہوئی ہیں۔

اس خانقاہ کے ستونوں کی اوپری چوکیاں (CAPITAL) ایک خصوصیت رکھتی ہیں جس کی نظیر ہندوستان کے کسی دہارا میں نہیں، یہاں اڑنے والے گھوڑے اور دوسرے عجیب الخلقت جانور تراشے گئے ہیں جن کے متعلق برجس اور فرگسن کا خیال ہے کہ یہ ایرانی بلکہ عاشوری اثر ہے۔

اس غار میں پانی کی نکاسی کا بھی انتظام ہے۔ ابتداءً غاروں کے تراشنے میں یہ دقت تھی کہ بارش کا پانی چٹانوں پر سے بہ کر عمارتوں کے صحن میں گرتا تھا، اس کے علاوہ کچھ پانی نرم چٹان میں جذب ہو کر رستا تھا جس سے عمارتوں کی چھتوں کو نقصان پہنچتا تھا، اس کا تدارک اس طرح کیا گیا کہ عمارتوں کے اوپر جو چٹانیں تھیں، ان پر پانی کے بہاؤ کا رخ بدل دیا گیا اور بعض جگہ چٹانوں میں سرنگ کی طرح سوراخ کھودے گئے جس سے بارش کا پانی سیدھا عمارتوں کے اندر گرتا تھا، اندر فرش میں چھوٹی چھوٹی نالیاں کھودی گئیں، جن سے یہ پانی باہر نکل جاتا تھا۔ اس خانقاہ میں ایسے دو سوراخ موجود ہیں۔ غارہائے اجنتا میں بھی پانی کی نکاسی کا یہی انتظام ہے۔ یہ خیال غالباً یہیں سے لیا گیا ہے۔

اس دہارا کی صفائی میں سنگ تراشی کے اعلیٰ نمونوں کا ایک ذخیرہ برآمد ہوا ہے، ہاتھیوں کی ایک قطار ہے جو فرش کے سرے پر تراشی گئی ہے۔ ان کے قد اصلی ہاتھی کے قد کے برابر ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ پورے غار کو سنبھالے کھڑے ہیں۔ ان کی اگلی ٹانگوں

دو سونٹر کے درمیان مہادت ہے جس کے ہاتھ میں انکس ہے۔ ان کے کانوں کی لو میں موتیوں کے آویزے ہیں اور جھول میں، گھنٹے ٹکے ہوئے ہیں۔ ہاتھیوں کی ایک شاندار قطار ایلورا کے کیلاش میں بھی ہے، جو پورے مندر کو سنبھالے کھڑے ہیں یہ خیال بھی یہیں کا معلوم ہوتا ہے۔

یہاں ایک مربع سل دستیاب ہوئی ہے جو سنگ تراشی کا نایاب نمونہ ہے۔ اس پر شہزادہ سدھارتا کی زندگی کا وہ سین پیش کیا گیا ہے جبکہ وہ شاہی محل کو ہمیشہ کے لیے الوداع کہہ رہا ہے۔ اس میں آرٹسٹ نے منظر کشی کا کمال دکھایا ہے، پس منظر میں محل کا عالی شان دروازہ ہے، سامنے ایک گھوڑا اعلیٰ قسم کے سازو سامان سے آراستہ خاص انداز سے کھڑا ہے، نوکر چھتر لیئے کھڑا ہے، گھوڑا زیوروں سے سجا ہوا ہے، گلے میں ہیکل ہے۔ قیمتی منکوں کی لڑیاں سینے کو ڈھکے ہوئے ہیں اور ذرا سی حرکت سے ہلتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ چارجامہ بھی بہت قیمتی ہے، ایال کو فن کار نے بڑی خوبی سے دکھایا ہے، وہ کسی قدر اٹھی ہوئی ہے جیسے دُلکی چال کے وقت ہوتی ہے ——— اسی الوداع کا ایک سین اجنتا میں غار ۱۷ کے برآمدہ کے بیرونی حصے میں تراشا گیا ہے۔

پتیل کھورا میں اسنوپا، چیتیا اور وہار اسب ملاکر ۱۳ گپھائیں ہیں، ان کی نمبر اندازی نہیں ہوئی تھی، سری ایم۔ این۔ دیشپانڈے نے پہلی بار نقشہ بناکر ان کے نشان قائم کیے ہیں، اور ایک عالمانہ مضمون بھی لکھا ہے۔ غاروں کے دو مجموعے ہیں پہلے میں نو غار ہیں جو ندی کے دائیں کنارہ پر واقع ہیں۔ دوسرے میں چار ہیں جو ان کے سامنے ندی کے بائیں کنارہ پر ہیں۔ یہ بہت چھوٹے ہیں اور کوئی فنی خصوصیت ان میں نہیں ہے۔ شاید اسی وجہ سے برجس اور فرگسن نے ان کا ذکر نہیں کیا۔ ایک خاص بات ان میں یہ ہے کہ یہ دوسرا مجموعہ پہاڑ کے اوپر ہے ورنہ اجنتا اور اورنگ آباد میں تمام غار پہاڑ کے درمیانی حصے میں تراشے گئے ہیں اور ایلورا میں پہاڑ کے نچلے حصے میں بنائے گئے ہیں۔

پتیل کھورا ایک دور افتادہ مقام ہے اس کا راستہ دشوار گزار تھا، اسی لیئے زیادہ مشہور نہ ہو سکا۔ اب یہاں پہنچنا آسان ہو گیا ہے اور بہت جلد یہ مقام اہلِ فن کی دلچسپیوں کا مرکز بن جائے گا۔

جامعہ

گمنام جامعی

(جامعہ کے ایک کارکن نے جو اپنا نام ظاہر کرنا نہیں چاہتے جامعہ کے ۴۴ ویں یوم تاسیس کے لئے یہ نظم لکھی ہے)

دیارِ شوق مرا شہرِ آرزو میرا

ہوئے تھے آکے یہیں خیمہ زن وہ دیوانے
اٹھے تھے سن کے جو آوازِ رہبرانِ وطن

یہیں پہ شوق کی بے ربطیوں کو ربط ملا
اسی نے ہوش کو بخشا جنوں کا پیرا

یہیں سے لالۂ صحرا کو یہ سراغ ملا
کہ دل کے داغ کو کس طرح رکھتے ہیں روشن

دیارِ شوق مرا شہرِ آرزو میرا

جلا کے مشعلِ تعمیرِ نو یہ دیوانے
اک انجمن سے اٹھے ایک انجمن کے لئے

نگاہِ غیر میں کھٹکے ہیں مثلِ خار کبھی
ہدف بنے ہیں کبھی شیخ و برہمن کے لئے

یہی وہ نجد ہے جس میں ہے شوق آوارہ
غبارِ ناقۂ لیلائے علم و فن کے لئے

دیارِ شوق مرا شہرِ آرزو میرا

یہ اہلِ شوق کی بستی یہ سرپھروں کا دیار
جہاں کی صبح نرالی جہاں کی شام نئی

یہاں کی رسم و رہِ میکشی جدا سب سے
یہاں کے جام نئے طرحِ رقصِ جام نئی

یہاں پہ تشنہ لبی میکشی کا حاصل ہے
یہ بزمِ دل ہے یہاں کی صلائے عام نئی

دیارِ شوق مرا شہرِ آرزو میرا

خزاں کے دور میں کیا کیا ستم نہیں گزرے
مگر نہ ہاتھ سے دامانِ رنگ و بو چھوٹا

کبھی نہ ہوش کے دامن پہ کوئی داغ آیا
کبھی نہ مشغلۂ بادہ و سبو چھوٹا

شبِ درازِ تمنا دراز ہوتی رہی
نہ شوقِ گیسوئے لیلائے جستجو چھوٹا

دیارِ شوق مرا شہرِ آرزو میرا

یہاں پہ شمعِ ہدایت ہے صرف اپنا ضمیر
یہاں پہ قبلۂ ایمان کعبۂ دل ہے

سفر ہے دین یہاں کفر ہے قیام یہاں
یہاں پہ راہروی خود حصولِ منزل ہے

شناوری کا تقاضا ہے نوبہ نو طوفاں
کنارِ موج میں آسودگیٔ ساحل ہے

دیارِ شوق مرا شہرِ آرزو میرا

جواہر لال نہرو
ترجمہ: انور صدیقی

ذرائع اور مقاصد

جواہر لال نہرو مرحوم نے یہ تقریر ۱۷ اکتوبر ۱۹۴۹ء کو کولمبیا یونیورسٹی (نیو یارک) میں کی تھی۔ اس موقع پر انھیں اس یونیورسٹی نے ڈاکٹر آف لاز کی ڈگری دی تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ پنڈت جی کی یہ تقریر اردو میں شائع نہیں ہوئی۔ اس لئے قارئین جامعہ کی خدمت میں ہم اس کا اردو ترجمہ پیش کرتے ہیں۔ 'مدیر'

میں آپ کی خدمت میں ایک عظیم ملک کے وزیر اعظم اور مدبر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسے انسان کی حیثیت سے آیا ہوں جسے سچائی کی تلاش ہے۔ ایک ایسے شخص کی حیثیت سے آیا ہوں جس نے ہمیشہ اس بات کی کوشش کی ہے کہ وہ اپنے لئے صداقت کی راہ متعین کرے اور یہ راہ ایسی ہو جو عمل کو مقصد اور آدرش سے ہم آہنگ کرتی ہو۔ مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ مجھے اس ہم آہنگی کے حاصل کرنے میں ہمیشہ کامیابی نہیں ہوئی ہے ناکامیوں کا بھی منہ دیکھنا پڑا ہے۔ آدرش اور عمل میں مطابقت پیدا کرنا بڑا مشکل کام ہے اور یہ کام اس وقت اور بھی مشکل ہو جاتا ہے جب خود دنیا میں تصادم اور انتشار کا دور دورہ ہو۔ سیاست دانوں کو تو صرف روزمرہ کے اٹھنے والے مسائل سے سابقہ پڑتا ہے، اور ان کی نظران مسائل کے فوری حل کی طرف جاتی ہے۔ فلسفی کی توجہ آدرش کے مکمل ترین مظہر پر کچھ اس طرح مرکوز ہو جاتی ہے کہ اس کا تعلق دنیا اور اس کے روزمرہ کے مسائل سے ٹوٹ جاتا ہے۔ فکر و عمل کے دونوں طریقے اپنی جگہ پر غیر تشفی بخش اور ناقص ہیں۔ کیا ممکن ہے کہ دونوں ہی طریقوں کو ملا کر کچھ اس انداز سے کام لیا جائے جو افلاطون کے فلسفی حکمرانوں کا شیوہ تھا؟

محترم! آپ کو عمل اور فلسفے دونوں کا تجربہ ہے۔ عمل کا اس وجہ سے کہ آپ اس دارالعلوم کے سربراہ ہیں اور فلسفہ کا یوں کہ آپ کا سینہ دولت علم سے معمور ہے۔ کیا آپ اس اہم سوال کے جواب میں ہماری رہنمائی کر سکیں گے؟

عمل کی رست خیزی میں جو آج کی دنیا کا مقدر بن چکی ہے انسانوں کو اس بات کی مہلت کہاں کہ وہ کچھ سوچ سکیں اور پھر ایسے مسائل پر سوچنے کی اور بھی مہلت نہیں جو آدرش اور مقاصد سے متعلق ہوں۔ اور پھر ہم کیسے عمل کر سکتے ہیں جب ہمیں خود یہ معلوم ہو کہ ہم کہاں جا رہے ہیں اور ہمارے مقاصد کیا ہیں؟ ایسے مسائل پر صرف یونیورسٹی کی پرسکون فضا میں ہی سوچا جا سکتا ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب ہمارے نوجوان جن پر مستقبل کے مسائل اثر انداز ہوں گے، اپنے ذہن میں واضح مقاصد اور اقدار کی پرورش کریں۔ پرانی نسل نے یوں تو چند عظیم انسان پیدا کئے مگر اس نے دوسری طرف دنیا کو ایک ہولناک تباہی سے بھی دوچار کر دیا۔ یہ ایک بڑی قیمت تھی جو ہمیں ادا کرنی پڑی۔ یہ ایک المیہ تھا جس کے اثرات سے ہم ابھی تک نجات نہیں پا سکے ہیں۔ ہم ان سب قربانیوں کے باوجود بھی وہ سچا امن حاصل نہیں کر سکے جو ہمارا مطمح نظر تھا۔ ہمارے سب خواب بکھر چکے ہیں۔ ہم آج بھی اپنی پچھلی غلطیوں سے کچھ سیکھ نہیں رہے ہیں بلکہ ہم آج بھی انہیں راہوں پر گامزن ہیں جو تباہی کی راہیں ہیں۔

ہمیں جنگ سے بھی سابقہ پڑا اور صلح سے بھی۔ ہم نے فتح کی تقریب تو منائی مگر ہمیں یہ نہ معلوم ہو سکا کہ فتح کیا ہے اور فتح کو ناپنے کے پیمانے کیا ہیں؟ جنگ چند مقاصد کے حصول کے لئے لڑی جاتی ہے، صرف دشمن کی شکست ہی مقصود نہیں ہوتی بلکہ مقاصد کے حصول کی راہ میں پیش آنے والی دشواریوں پر قابو پانا مقصود ہوتا ہے۔ اگر یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا تو سرور فتح مندی ایک منفی مسرت سے زیادہ کچھ بھی نہیں رہ جاتا۔ یہ فتح صحیح معنوں میں فتح نہیں ہوتی۔ ہم نے دیکھا ہے کہ لڑائیوں میں دشمن کو شکست دینا ہی سب سے بڑا مقصد سمجھا جاتا ہے اور اس طرح بلند اور ارفع مقاصد سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فتح بجائے اس کے کہ وہ حقیقی مسائل کو حل کرے اور بھی بڑے مسائل کا پیش خیمہ بن جاتی ہے اور یہ مسائل اور پیچیدہ اور گمبھیر ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہ ضروری ہے کہ ہر وقت مقصد ہمارے ذہن میں واضح ہو اور ہمارے سامنے وہ ذرائع ہوں جو اس مقصد کے حصول میں معاون ہو سکیں۔ میں یہ بھی سوچتا ہوں کہ آدرش اور عمل میں ہمیشہ ایک قریبی رشتہ ہوتا ہے۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ مقصد تو صحیح ہے مگر ذرائع غلط ہیں تو اس صورت میں خود مقصد پر بھی حرف آتا ہے اور ہم غلط سمت میں کام کرنے لگتے ہیں۔ اس طرح ذرائع اور مقاصد ایک دوسرے سے مربوط اور ہم رشتہ ہیں انھیں الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ ان میں ایک اٹوٹ تعلق ہے۔ بیشک یہ ایک سبق ہے اور بہت پرانا سبق ہے جو ہمیں عظیم انسانوں نے پڑھایا تھا اور جسے ہم اپنی بد نصیبی سے شاذ و نادر ہی یاد کرتے ہیں۔

میں اس وقت اسی طرح کے چند خیالات آپ کے سامنے رکھنے کی جرأت کر رہا ہوں اس لئے نہیں کہ ان میں کوئی نیا پن ہے بلکہ اس لئے کہ یہ خیالات ایک طویل اور جاں گسل مدت کے بعد مجھ پر اثر انداز ہو سکے ہیں۔ اب یہ ایسے عقائد ہیں جن کی بازیافت میں نے خود کی ہے۔ میرے ملک کے عظیم رہنما مہاتما گاندھی جن کے زیر سایہ اور جن کی قیادت میں میں بڑھا اور پروان چڑھا ہمیشہ اخلاقی قدروں پر زور دیتے رہے ہیں۔ انھوں نے ہمیشہ ہمیں اس بات سے آگاہ کیا کہ ہم مقاصد پر ذرائع کو ترجیح نہ دیں۔ ہم ابھی تک اپنے آپ کو اس آدرش میں مکمل طور پر ڈھال نہیں سکے ہیں۔ پھر بھی ہم نے کوشش کی ہے کہ ان کے پیام کو سمجھیں اور اس پر عمل کریں۔ جہاں تک ہم نے ان اصولوں پر عمل کیا ہے وہاں تک ہمیں بڑی کامیابی ہوئی ہے اور بہت سے مفید نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ پوری ایک نسل کی شدید جد و جہد کے بعد جو ہم ایک عظیم طاقت کے خلاف کر رہے تھے۔ ہم نے کامیابی حاصل کی اور اس کامیابی کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ ہم نے ایک بہتر مقصد کے لئے بہتر ذرائع بھی استعمال کئے۔ تاریخ میں ایسی مثالیں مشکل سے ملیں گی جن میں کسی مسئلہ پر اس طور سے پر امن طریقہ پر اتفاق ہو سکا ہو۔ اور

نہ صرف اتفاق بلکہ ایک بڑا مسئلہ بھی باہمی اشتراک و تعاون سے حل ہوگیا ہو یہ بات کم حیرت انگیز نہیں ہے کہ کشاکش کے دور کی تلخی جو افراد میں نہیں بلکہ دو قوموں میں تھی اس طرح ختم ہوگئی ہو اور اس تلخی کی جگہ تعاون اور ہمدردی نے لے لی ہو۔۔۔ ہم نے ہندوستان میں خود اپنی پسند سے یہ فیصلہ کیا ہے کہ ہم ایک دوسرے کے ساتھ نہ صرف دوستانہ تعلقات رکھیں گے بلکہ اہم اور پاکیزہ مقاصد کے حصول کے لئے شانہ بشانہ قدم بھی بڑھائیں گے۔

میں اس بات کی جسارت تو نہ کروں گا کہ اپنے سے زیادہ تجربہ کار قوم کو مشورہ دوں لیکن میں یہ ضرور کہوں گا کہ ہندوستان کے پرامن انقلاب نے کچھ ایسے اصول دئے ہیں جن پر عمل کرکے آج کی دنیا کے بہت سے بڑے مسائل حل کئے جا سکتے ہیں۔ اس انقلاب نے یہ بات نمایاں کردی ہے کہ صرف مادی قوت ہی انسانی مقدر کو سنوارنے یا بگاڑنے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اس طریقۂ کار کی بھی اہمیت ہے جو جد و جہد کی رفتار کو آگے بڑھاتا ہے اور بالآخر اس تمام کشاکش کو کامیابی اور کامرانی سے بھی ہم کنار کرتا ہے۔ پچھلی تاریخ مادی قوت کی برتری کا اعلان کرتی ہے لیکن یہ اس بات کا بھی مظاہرہ کرتی ہے کہ ایسی کوئی بھی قوت اخلاقی اصولوں کو پس پشت ڈال کر آگے نہیں بڑھ سکتی اور اگر یہ ایسا کرتی ہے تو خود اپنے وجود کو خطرہ میں ڈال لیتی ہے۔ آج یہ مسئلہ اور بھی گمبھیر ہوگیا ہے اس لئے کہ اس وقت جو بھی جنگی سامان ہیں ان کے استعمال کے تصور ہی سے دل لرز اٹھتا ہے۔ کیا بیسویں صدی کی یہی امتیازی شان رہ گئی ہے اور جو اسے پرانی بہیمیت سے ممیز کرتی ہے کہ اس نے ایسے کارگر اور اثر انگیز اسلحے ایجاد کئے ہیں جو انسان کی جودت طبع کی تخلیق ہونے کے باوجود انسان کو تباہ کردیں؟ میرا عقیدہ یہ ہے اور یہ عقیدہ میرے گرو کے عقیدے سے ہم آہنگ ہے کہ نہیں ایک طریقہ اور بھی ہے جس کی مدد سے ان مسائل کو حل کیا جا سکتا ہے جو آج پوری بنی نوع انسان کو درپیش ہیں۔

میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ مدبر یا ایک ایسا شخص جسے عوامی مسائل سے عہدہ برآ

پڑتا ہو۔ حقائق سے آنکھیں نہیں چرا سکتا اور نہ ہی وہ مجرد سچائی کے مطابق عمل کر سکتا ہے
ان سچائیوں کے سلسلہ میں اس کا عمل ہمیشہ اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ لوگ کہاں تک
ان کے حامل ہو سکتے ہیں۔ پھر بھی بنیادی سچائی سچائی رہتی ہے۔ اور اسے ہمیشہ ہماری نظروں
کے سامنے ہونا چاہیئے اور اسی کو ہمارا رہنما ہونا چاہیئے۔ ورنہ ہم ایک ایسے سلسلۂ شر میں
گرفتار ہو جائیں گے جس میں ایک برائی سینکڑوں دوسری برائیوں پر دروازے کھول دیتی ہے۔

ہندوستان ایک پرانا ملک ہے اس کا ایک عظیم ماضی بھی ہے۔ لیکن وہ نیا ملک
بھی ہے جس کی اپنی نئی آرزوئیں اور امنگیں ہیں۔ اگست ۱۹۴۷ء سے اس کی اپنی خارجہ
پالیسی ہے۔ بہت سی ایسی ناگزیر حقیقتیں تھیں اور بہت سے ایسے ناقابل فراموش حالات
تھے جنھیں نہ ہم نظر انداز کر سکتے تھے اور نہ جن پر قابو حاصل کر سکتے تھے۔ ان تمام باتوں کا
ہمیں سامنا تھا لیکن ان سب باتوں کے باوجود یہ قوم اپنے عظیم رہنما کا پڑھایا ہوا سبق
نہ بھول سکی۔ جہاں تک اس سے ہو سکا اس نے نظریہ کو عمل سے ہم آہنگ کرنے کی
کوشش کی۔ ابتداءً وہ ایک نووارد کی حیثیت سے عالمی برادری کو اتنا متاثر نہ کر سکی
جتنا اسے متاثر کرنا چاہیئے تھا لیکن ایک حیثیت سے اسے کچھ آسانیاں بھی تھیں اس
کے پاس وہ وسائل تھے جو بلاشبہ اس کے حلقۂ اثر کو وسیع کر سکتے تھے۔ سب سے بڑی آسانی
تو اسے یہ حاصل تھی کہ وہ ماضی کی پابند نہ تھی۔ نہ اس کے دل میں پرانی دشمنیوں کی تلخیاں
تھیں اور نہ وہ روایتی رقابتیں تھیں جو اس کو پیش قدمی سے روک سکتیں۔ حتیٰ کہ اس
کے دل میں اپنے سابق حکمرانوں کے خلاف بھی کوئی تلخی نہ تھی۔ اس طرح ہندوستان اقوام
کے اس خاندان میں بلا کسی تعصب کے داخل ہوا تاکہ وہ دوسروں کو خوش آمدید کہہ سکے
اور دوسرے اسے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسے ترقی پسند وسیع المشربی کی بنیاد
پر اپنی خارجہ پالیسی بنانی پڑی لیکن اس میں بھی اس نے اپنے بڑے آدرشوں کے رنگ
بھر دئے۔ اس طرح اس نے عینیت اور قومی مفاد کو بڑے ہی خوبصورت انداز سے
ہم آمیز و ہم رشتہ کیا۔ اس پالیسی کے بنیادی مقاصد یہ ہیں۔ حصول امن کی جدوجہد

اس طور پر جاری رکھنا کہ ہندوستان کسی بھی عالمی قوت کا ضمیمہ نہ بنے۔ اس کے علاوہ تمام عالم
میں آزادی رائے کا اظہار کر سکے۔ نوآبادیاتی جبر سے محکوموں کو آزاد کرانا بھی اس کا مقصد
تاکہ وہ اپنی قومی اور انفرادی خودی کو برقرار رکھ سکیں۔ نسلی امتیازات کا اختتام، دنیا سے مفلس
کو دور کرنا، جہل و بیماری کے خلاف ایک پیکار مسلسل اس کے نظام فکر کا بہت اہم حصہ

مجھ سے اکثر یہ پوچھا جاتا ہے کہ ہندوستان نے اپنے آپ کو کسی ایک خاص قوم یا اقوام
کسی گروہ سے متعلق کیوں نہیں کیا؟ اس سلسلے میں مجھے یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ ہم اس نادانستہ
کی پالیسی پر عمل کر کے ساحل سے طوفان کا نظارہ کرنے والوں میں شامل ہو گئے ہیں۔ یہ سوا
اور یہ رائے جو ہمارے سلسلہ میں ظاہر کی جاتی ہے کچھ سمجھ میں بھی آتی ہے اس لئے کہ بحران کے ا
میں علیحدگی پسندی اور پرسکون خارجیت لوگوں کو کم عقلی، تنگ نظری اور کبھی کبھی بزدلی کی
علامت معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ ہندوستان کی
پالیسی منفی نہیں ہے۔ یہ ایک مثبت اور فعال پالیسی ہے جس کا سرچشمہ ہندوستان کی جنگ
آزادی اور مہاتما گاندھی کی تعلیمات میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ امن ہمارے ملک میں صر
اس وجہ سے ضروری نہیں ہے کہ اس کے بغیر ساری ترقی رک جاتی ہے بلکہ اسے اس
وجہ سے بھی اہم سمجھا جاتا ہے کہ موجودہ دنیا کو اس کی شدید ضرورت ہے۔ اس امن کو کیسے
برقرار رکھا جائے؟ یہ امن اسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب ہم جارحیت کے خلاف
آواز بلند کریں اور شر سے کسی طرح بھی مفاہمت نہ کریں بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ ہم
جنگ کے بارے میں گفتگو تک نہ کرنی چاہیئے چہ جائیکہ ہم اس کی تائید کر کے تیاری میں
معروف ہو جائیں۔ ہمیں جارحیت کا مقابلہ کرنا چاہیئے اس لئے کہ یہ امن کی دشمن ہے
اسی کے ساتھ ساتھ ہمیں پچھلی دونوں بڑی لڑائیوں کے ہولناک انجام سے باخبر رہنا
چاہیئے اور حیرت تو اس بات پر ہوتی ہے کہ ہم ہولناکی کے شدید احساس کے باوجود
امن کے بجائے جنگ کی راہوں پر گامزن ہیں۔ دنیا کو دو مخالف کیمپوں میں بانٹنے کا
عمل بجائے اس کے کہ جنگ کے امکانات کو کم کرے اس کے شعلوں کو اور بھی ہوا دیتا ہے

... خوف کا ایک شدید احساس پیدا کرتی ہے۔ اس خوف سے انسان کا ذہن تاریک تر ہوتا جاتا ہے اور وہ غلط راہوں پر پڑ جاتا ہے۔ غالباً دنیا میں خوف سے خطرناک چیز اور کوئی نہیں ہے ریاست ہائے متحدہ کے ایک عظیم صدر نے بڑے پتے کی بات کہی ہے کہ خوف سے زیادہ دنیا میں ڈرنے کی اور کوئی چیز نہیں ہے۔ لہذا مقصد اس خطرہ کو نہ صرف کم کرنا ہے بلکہ اسے ختم بھی کرنا ہے۔ یہ مسئلہ اس وقت تک حل نہیں ہو سکتا جب تک کہ لوگ غیر جانبدار ہو کر اور جنگ کی باتوں سے گریز کر کے ایک مقصد پر متفق نہ ہو جائیں۔ اگر ایسا نہیں ہوتا تو جنگ یقینی ہے۔

ہم اقوام متحدہ کے ایک رکن ہیں اور اس حیثیت سے ہماری خواہش ہے کہ ہم وہ تمام فرائض انجام دیں جو ہم پر یہ رکنیت عائد کرتی ہے۔ ہم اس ادارے کی وساطت سے ساری انسانی برادری کی خدمت کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ سب کچھ تشفی بخش طور پر اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم اپنی مرضی اور اپنے نظریئے کے مطابق یہ کام انجام دے سکیں۔ ہمیں جمہوریت پر پورا یقین ہے اور ہماری کوشش ہے کہ ہم جمہوریت کے حدود کو نہ صرف سیاسی سطح پر وسیع کریں بلکہ ہم اقتصادی سطح پر بھی اس عظیم تصور کو برسرکار دیکھنا چاہتے ہیں اس لئے کہ جمہوریت مفلسی اور عدم مساوات کی گود میں پروان نہیں چڑھ سکتی۔ ہمارے سامنے عوام کی اقتصادی بہتری کا مسئلہ ہے اور اس طرح ہم بہتر معیار زندگی کے متمنی ہیں۔ ہم جس حد تک اس عظیم مہم میں کامیاب ہوں گے اسی حد تک ہم امن عالم کے سلسلہ میں مفید کام بھی سرانجام دے سکیں گے۔ ہمیں اپنی کمزوریوں اور کوتاہیوں کا پورا احساس ہے۔ ہمیں کسی برتری کا دعویٰ نہیں ہے لیکن یہ نہیں چاہتے کہ ہم اپنی ناوابستگی سے فائدہ نہ اٹھائیں ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ عالمی امن اور آزادی کے لئے ہماری یہ ناوابستگی بہت ضروری ہے۔ قومی پیمانے پر بھی اس کی اہمیت ہے اور بین الاقوامی سطح پر بھی۔ یہ ناوابستگی نہ علیحدگی پسندی ہے اور نہ بے نیازی۔ ہم اسے غیر جانبداری بھی نہیں کہہ سکتے بالخصوص جبکہ خود آزادی خطرہ میں ہو۔ جب انسانی آزادی یا امن خطرہ میں ہو گا اس وقت ہم غیر جانبدار نہ ہوں گے۔

اس وقت غیر جانبداری غداری ہوگی ان مقاصد سے جن سے ہم وابستہ رہے ہیں اور ج
لئے ہم نے کوششیں کی ہیں۔ اگر ہمیں امن کی خواہش ہے تو ہمیں نہ صرف جنگ کی علا
کو دور کرنا ہوگا بلکہ ان بنیادوں پر بھی ضرب لگانی ہوگی جو جنگ کا سبب بنتی ہیں۔ موجود
دنیا میں جنگ کے کیا اسباب ہیں، آیئے ہم تھوڑی دیر اس مسئلہ پر بھی غور کریں۔

جنگ کا سب سے بڑا سبب ایک ملک پر دوسرے ملک کے غلبہ اور استیلاء کی خوا
ہے، ابھی کچھ دنوں پہلے تک ایشیا کے بہت بڑے حصے پر مغربی اقوام کی حکمرانی تھی۔ ہم خو
برطانوی سلطنت کا حصہ تھے۔ پاکستان، سیلون اور برما بھی ہمارے ہم قسمت تھے۔ ا
بھی فرانس، ہالینڈ اور پرتگال کی اپنی نوآبادیات ہیں جن پر وہ حکومت کرتے ہیں لیکن
پورے ایشیا میں قومیت اور حریت پسندی کی جو لہر اٹھی تھی اس نے مغربی سلطنتو
کو ایشیا سے بہت دور بہا دیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ بہت جلد انڈونیشیا ایک آزا
ریاست کی حیثیت سے عالم وجود میں آجائے گا۔ ہمیں اس کی بھی امید ہے کہ ہند
علاقہ اپنی آزادی حاصل کرلے گا اور اپنی مرضی کے مطابق اپنا نظام حکومت چلائے
بلاشبہ افریقہ کا ایک بڑا حصہ ابھی غیر ملکی قوتوں کے ہاتھوں میں ہے اور وہ قوتیں ا
علاقوں میں آج بھی توسیع پسندی کی پالیسی پر کاربند ہیں۔ لیکن یہ بات نمایاں ہوچکی
ہے کہ سامراجیت اور نوآبادیاتی نظام کی ساری لعنتیں ایک دن دور ہوکر رہیں گی۔

دوسرا مسئلہ نسلی تعلقات کا ہے۔ ایجادات اور علوم کی دنیا میں بعض نسلوں نے
بڑی ترقی کی ہے اور اس ترقی کی مدد سے انھوں نے جنگ کے میدان میں بڑی فتوحا
حاصل کی ہیں۔ ان کامیابیوں نے انھیں اس غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے کہ وہ نسلی طور
بھی دوسروں سے برتر ہیں۔ اس تصور نے یورپ بالخصوص جرمنی میں بہت فروغ
حاصل کیا۔ اس کی سب سے بڑی مثال جرمنی نے پیش کی جس نے یہودیوں کو بڑی حد تک
تباہ برباد کرنے کی کوشش کی جبکہ ایشیا اور افریقہ میں مسئلہ عیش کا نہیں پیٹ بھرنے کا
تھا۔ ایشیا والوں کو اس بات کی مہلت ہی کہاں تھی کہ وہ ایسے امتیازات کے بارے مر

بچ سکیں۔ یہاں تو ضروریاتِ زندگی کے حصول کا مسئلہ تھا، یورپ میں کم از کم عام انسانوں کے سامنے اس طرح کا کوئی مسئلہ نہیں تھا اس وجہ سے انھیں اس بات کا موقع حاصل تھا کہ وہ دوسروں پر اپنی نسلی اور قومی فوقیت جتا سکیں، لوگ یہ بات فراموش کر دیتے ہیں کہ دنیا کے تقریباً سبھی مذاہب مشرق سے ابھرے ہیں۔ اس صورت میں مشرق سے نفرت کچھ میں نہیں آتی۔ مغرب میں آج بھی لوگ ایشیا اور افریقہ والوں سے نفرت کرتے ہیں اور نہ صرف ان سے نفرت کرتے ہیں بلکہ انھیں مساوی حقوق سے بھی محروم رکھتے ہیں اس سلسلہ میں سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ یہ تنگ نظر لوگ ان کے ساتھ اس رحمدلی کا بھی برتاؤ نہیں کرتے جو انسانیت کا مطالبہ ہے۔ یہ بات آج کی دنیا میں سب سے بڑا خطرہ ہے اور آج جبکہ ایشیا اور افریقہ کی قومیں خوابِ غفلت سے بیدار ہو رہی ہیں اس بات کا اور بھی خطرہ پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ برائی ہولناک جنگ کی صورت نہ اختیار کر لے۔ اور جب یہ جنگ ہوگی تو کوئی یہ نہیں کہہ سکے گا کہ اس کا انجام کیا ہوگا۔ اور یہ آگ کہاں تک پہنچے گی؟ ہمارے سب سے بڑے رہنما نے یہ بات کہی تھی کہ یہ ملک نیم غلامی اور نیم آزادی کی حالت میں نہیں جی سکتا۔ اس دنیا میں امن برقرار نہیں رہ سکے گا بالخصوص اس حالت میں کہ اس کا ایک بہت بڑا حصہ غلامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہو۔ اور لوگ اسے نفرت کی نگاہوں سے دیکھتے ہوں۔ یہ مسئلہ اتنا آسان نہیں ہے کہ اسے صرف تجاویز پاس کر کے حل کیا جائے۔ جب تک کہ ہمارے اندر اس مسئلہ کو حل کرنے کی سچی اور پر خلوص خواہش نہ پیدا ہوگی اس وقت تک یہ دنیا امن سے محروم رہے گی۔

جنگ کا تیسرا سبب وہ فلاکت زندگی ہے جس نے ایشیا اور افریقہ کے کروڑوں لوگوں کو متاثر کر رکھا ہے۔ مغرب میں اگرچہ جنگ نے بڑی تباہی پھیلائی ہے اور بہت سی دشواریاں پیدا کی ہیں مگر عام انسان قدرے پرسکون زندگی گذار رہے ہیں۔ ان کے پاس کھانے کو ہے، تن ڈھانپنے کا سامان میسر ہے اور بڑی حد تک ان کو رہنے کے لئے مکان بھی میسر ہے، لہذا مشرق کے لئے بنیادی مسئلہ ان ضروریاتِ زندگی کا حصول ہے۔ اگر اسے یہ چیزیں مہیا

نہیں کی جاتیں تو اس کا نتیجہ ایک طرح کی نفرت انگیز مایوسی کی صورت میں نمودار ہوگا یا پھر تباہ کن غم و غصہ پیدا ہوگا جو انقلابی طبیعتوں کا خاصہ ہے۔ سیاسی غلامی، نسلی نابرابری اور عدم مساوات اور دکھ یہ سب برائیاں ختم ہوجائیں تو امن کی بشارت دی جا سکتی ہے ان باتوں کا کوئی علاج نہ کیا گیا تو دوسرے نعرے بلند ہوں گے جو انسانی ذہنوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیں گے۔

ایشیا کے بہت سے ممالک اقوام عالم کی برادری میں شامل ہوگئے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ دوسرے ممالک بھی جلد اس تنظیم کے رکن بن جائیں گے۔ اسی طرح کی امید ہم نے افریقہ کے ممالک سے بھی وابستہ کر رکھی ہے۔ اس عمل کو تیز تر ہونا چاہیئے۔ اور امریکہ اور یورپ کو اپنے طور پر یہ کوشش کرنی چاہیئے کہ یہ عمل جلد تکمیل پا جائے۔ ہماری نظروں کے سامنے بہت سی تبدیلیاں انسانوں کے ذہن میں بھی ہو رہی ہیں۔ ایشیا میں پھر حرکت و عمل کی روح دوڑ رہی ہے اور اس کے اندر اپنے عوام کے معاشی معیار کو بلند کرنے کا جذبہ جاگ اٹھا ہے۔ اس عظیم برّاعظم کی بیداری کی بڑی اہمیت ہے۔ اس اہمیت سے انسان کا مستقبل بھی وابستہ ہے لیکن اس بیداری کو ٹھیک راستے پر ڈالنے اور اس کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے اعلیٰ درجہ کی سیاسی بصیرت درکار ہے۔ یہ بیداری جو مسائل پیدا کرے گی انہیں حل کرنے کے لئے ہمیں علیحدگی پسندی سے کام نہیں لینا چاہیئے بلکہ ہمیں دوستانہ رویہ اختیار کرنا چاہیئے اس طور پر ہم متحد ہو کر ان کے کام آسکیں گے۔ آج بہت سے ممالک اپنے بجٹ میں جنگی سامانوں کی فراہمی اور پیداوار پر کثیر رقمیں خرچ کرتے ہیں لیکن اس سے عالمی امن کے مسئلہ کا حل نہیں ہوتا۔ اگر ان اخراجات کا صرف ایک حصہ دوسرے کاموں میں استعمال کیا جائے تو دنیا امن و مسرت سے ہم کنار ہو سکے۔ یہ ہندوستان کا نظریہ ہے جسے ہم دنیا کے تمام سوچنے والوں کے سامنے امن اور خیر کے نام پر پیش کرتے ہیں۔ یہ نظریہ کسی خام خیالی یا کھوکھلی عینیت پر مبنی نہیں ہے۔ اس کی اپنی ٹھوس مادی بنیادیں ہیں۔ اس میں ان مسائل کا پورا ادراک ہے جن سے

دوچار ہیں۔ اس نظریہ کو ہم اس کی صداقت کی بنیاد پر پیش کرنے کی جرأت کرتے ہیں۔

محترم! میں چند باتیں اور بھی عرض کرنا چاہتا ہوں۔ آپ نے جو کچھ فرمایا میں اس سے بہت متاثر ہوا۔ افتتاحی کلمات میں آپ نے جو کچھ میرے بارے میں کہا ہے اسے سنتے وقت مجھ میں جذبۂ افتخار کے بجائے انکسار پیدا ہوا۔ آپ کی صدارت میں خلوص و محبت کے جو مظاہرے میں نے دیکھے ہیں وہ تاعمر میرے ذہن میں تازہ رہیں گے، میں انہیں کبھی نہیں بھولوں گا۔ مجھے خاص طور پر وہ محبت اور فراخ دلی یاد رہے گی جو آپ نے مجھے اپنا بنا کر بخشی ہے۔ میری زندگی میں جو بھی اعزاز آئے ہیں ان میں سے میرے لئے سب سے بڑا اعزاز یہ ہے کہ اب میں اس عظیم دارالعلوم کا ایک فرد ہوں۔ اس اعزاز کی قدر میں نہ صرف ذاتی حیثیت سے کروں گا بلکہ قومی حیثیت سے بھی۔ اس لئے کہ آپ نے یہ اعزاز بخشتے ہوئے فرد کا خیال نہیں کیا ہے بلکہ اسے ہندوستان کا نمائندہ سمجھا ہے اور یہاں جناب صدر! میں تھوڑی دیر کے لئے اپنے آپ کو بھول کر اپنے ملک اور اپنی قوم کی طرف سے آپ کی خدمت میں یہ ہدیۂ تشکر پیش کرتا ہوں۔

مجیب رضوی

بھگتوں کی رادھا

رادھا کے وجود میں ایک حسین سہ عنصری امتزاج ہے۔ اس میں حسن و رعنائی کا ایک مادی پیکر ہے، مادیت سے کلی طور پر پاک عشق لامتناہی کا ایک تصور ہے۔ وہ ایک دیوی بھی ہے۔ وشنو کی محبوبہ لکشمی کی اوتار، سانکھیہ فلسفیوں کی مادرِ تخلیق "ناری" (UNIVERSE) کا ایک ہمہ گیر مجسمہ۔ ان تینوں میں عشق کی آمیزش سے ہم آہنگی پیدا کی گئی ہے۔ اسی ہمہ گیر عشق نے رادھا کو مادیت کی سطح سے بلند کر کے اس درجے پر فائز کر دیا ہے جہاں عاشق، عشق اور معشوق ایک ہو جاتے ہیں، جہاں عابد و عبادت و معبود کا فرق مٹ جاتا ہے۔ رادھا کی شخصیت میں یہ تینوں عناصر اس طرح رچ بس کر ایک ہو چکے ہیں کہ کسی ایک کو بھی الگ کرنے سے پوری شخصیت بے معنی اور بے رنگ ہو جائے گی پھر بھی اس مضمون میں ہم کوشش کریں گے کہ رادھا کی شخصیت کے ارتقاء پر روشنی پڑ سکے۔ اور اس کے لامحیط وجود کا ایک خاکہ ذہن نشین ہو جائے۔

جسد خاکی میں رادھا برسانہ گاؤں کی رہنے والی ایک البیلی، چھبیلی، الھڑ دوشیزہ ہے وہ شیریں کی طرح نہ کوئی شہزادی ہے اور نہ قلعہ کی فصیلیں اس کے حسن کی پاسبانی کرتی ہیں وہ لیلیٰ کی طرح ناقہ و محمل بھی نہیں رکھتی۔ ہیر اور سوہنی کی طرح وہ کمہاروں کے گھر و لیا کا دیا بھی نہیں ہے۔ پھر بھی وہ انھیں مشہور عالم غیر فانی ہیروئنوں کی برادری کی ایک فرد ہے باوجود ملک و قوم، مذہب و ملت، رنگ اور روپ کی تفریق کے ان سب میں لافانی عشق ایک قدر مشترک ہے۔ رادھا ورش بھان جیسے باعزت گوپ کی اکلوتی بیٹی ہے جمنا کا پانی اس کی رگوں میں خون بن کر دوڑ رہا ہے۔ راوی اور جہلم کو اگر اپنی ہیر اور سوہنی پر فخر

ہو سکتا ہے تو جمنا بھی اپنی رادھا پر جتنا فخر کرے کم ہے۔ ہیر اور سوہنی کا پیار اگر دریاؤں کے
تلاطم میں ڈوب کر لافانی بنتا ہے تو رادھا کا عشق ایک آگ کا دریا ہے جسے تیر کر پار اترنے کی
ہمت اس نازک بدن میں موجود ہے۔ عذرا، لیلیٰ، شیریں، ہیر اور سوہنی اگر عشق کے آفتاب بن
جاتی ہیں تو رادھا خود عشق کی ایک مورتی ہے۔ رادھا اور کرشن کے عشق کی داستان برج کی
گلیوں سے شروع ہوتی ہے، جمنا کی لہروں، کریل کنجوں کے سایوں اور گوردھن کے پربت میں
نشو ونما پاتی ہے۔ اس عشق کا آغاز تو ہے لیکن انتہا کوئی نہیں۔ اس عشق کا آغاز دل کش
بے جھجک، بیباک اور فطری ہے اور تصنع سے بالکل عاری۔ رادھا سہیلیوں کے ساتھ، پانی
سے لبریز گھڑا سر پر اٹھائے، چہلیں کرتی، ہمراہیوں پر پھبتی کستی چلی آ رہی ہے، بنواری سانوریا
موہن کرشن گلیوں میں گھومتے، دوشیزاؤں کے گھڑوں کو گوپھن کا نشانہ بناتے اس کی
راہ میں حائل ہو جاتے ہیں۔ دونوں کی آنکھیں چار ہوتی ہیں، دونوں مبہوت ٹھٹھک کر رہ
جاتے ہیں۔ زبان بند تھی۔ آنکھوں نے نہ جانے کیا کیا سلام و پیام پہنچائے ہوں گے معصوم
دلوں کی دھڑکنوں میں نہ جانے کتنے راگ گونجے ہوں گے! لیکن افسوس ہے کہ کسی صاحب
دل نے ان راگوں کو نہیں سنا، ان دھڑکنوں کو محسوس نہیں کیا اور نہ ان واردات قلبی کی
"حرف وصوت" کے سہارے کوئی ترجمانی کی۔ حد یہ ہے کہ سورداس ایسا شاعر بھی اس واقعہ کو
سرسری طور پر لکھ کر کہنے لگتا ہے کہ کرشن نے پوچھا ـــــ "کیا درش بھان کی بیٹی تمھیں ہو، کبھی
کبھی ہمارے گھر بھی کھیلنے کو آیا کرو"، رادھا کا جواب ٹکا کرارا ہے ـــ "جاؤ جاؤ! ہم تمھیں پہچانتے
ہیں، ہمارے راستے سے ہٹ جاؤ، ہم تمھاری چکنی چپڑی باتوں میں آنے والے نہیں ہیں" اس کے
بعد شعرا اس تیز گامی سے کام لیتے ہیں کہ عشق کی تمام منزلیں منٹوں میں طے ہو جاتی ہیں اور وہ
کیفیات ہجر کے بیان میں زور قلم دکھانے کی منزل پر دم لیتے ہیں۔ اس "تیز گامی" کی وجہ سے
ان کے فن کا دم بھی اکھڑا اکھڑا نظر آتا ہے۔ لیکن یہ سارے شاعر بھگت پہلے ہیں اور شاعری
ان کے لیے رادھا کے پیکر میں اپنے آپ کو پیش کرنے کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ انھوں نے وصل کو
سرسری طور پر کیوں ٹال دیا اور ہجر کو اہمیت کیوں دی؟ اس کا تعلق رادھا کے تصور اور بھگتی تحریک کے

نظریات سے ہے اور اس کا ذکر مناسب موقع پر آئے گا۔

رادھا کا یہ پیکر لوک گیتوں اور لوک کہانیوں کا رہینِ منت ہے۔ سنسکرت زبان کے شاعروں نے اس رومان سے متعلق بہت کم لکھا ہے۔ اشو گھوش کی بُدھ چرت (پہلی صدی عیسوی) میں رادھا اور کرشن کی محبت کا ذکر ضمناً آیا ہے۔ آنند وردھن کی کتاب دھونیہ لوک (نویں صدی عیسوی) میں بھی دو چار اشلوک داخل کر دیئے گئے ہیں۔ ہیم چند (بارھویں صدی عیسوی) نے اپنی کتاب پراکرت کا ویاکرن، میں بھی دو چار دوہوں پر اکتفا کیا ہے۔ اس کے علاوہ وینی سنگھار، ڈرامے میں بھی اس لافانی محبت کا محض ذکر کر دیا گیا ہے۔ جے دیو کی گیت گووند، ضرور ایسی کتاب ہے جس کا موضوع رادھا کرشن کا رومان ہے لیکن وہ چودھویں صدی کی تخلیق ہے۔ اس موضوع کی طرف سے سنسکرت کے اہلِ قلم کی یہ بے اعتنائی اور گریز اس بات کی شہادت ہے کہ اس داستان کا تعلق غیر آریائی ذاتوں اور قبیلوں سے ہو۔

اس کے برخلاف پراکرت اور اَپ بھرنش میں رادھا کرشن کی داستانِ محبت اہم مقام رکھتی ہے۔ پہلی صدی عیسوی میں پراکرت زبان میں ہال ساتواہن نامی راجہ نے "گاہا سَتسئی" نام سے ایک کتاب مرتب کرائی تھی۔ ان گاتھاؤں (حکایتوں) میں کرشن رادھا، گوپی، یشودا کا ذکر جگہ جگہ آیا ہے لیکن گاہا سَتسئی کی رادھا بھگتوں کی رادھا نہیں ہے۔ اس کا درجہ وہی ہے جو عذرا، لیلیٰ، شیریں، ہیر اور سوہنی کا ہے۔

سنسکرت کے شاعروں کی ایسے دلکش موضوع سے بے اعتنائی پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس کہانی کا تعلق دراوڑوں سے ہے۔ ویدوں میں خود کرشن ایک راکھس کی طرح مذکور ہیں جو سُروں کی گائیں چرا لے جاتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ رادھا اور کرشن کی لافانی داستان بعد کی آنے والی قوموں سے متعلق ہو۔ ڈاکٹر ہزاری پرساد دیدی کی دلیل بہا کافی وزن ہے۔ وہ اس رومان کا تعلق مغربی ہند میں ہرش کے بعد آکر بسنے والی آبھیر قوم سے بتاتے ہیں۔ یہ قوم کسی بال کرشن کی پوجا کرتی تھی اور کسی رادھا کا بھی تصور ان کے گیتوں میں برابر پایا جاتا ہے۔ یہ قوم فلسفیانہ موشگافیوں سے دور تھی اور وہ سیدھے سادے

ڈھنگ سے عشقیہ جذبات کو ظاہر کرتی تھی۔ اُس کا عشق خالص مجازی تھا اور عشق حقیقی سے یہ ابھی متعارف نہیں ہوئی تھی۔ انھیں آبھیروں نے گجرات سے لے کر بنگال تک تمام شمالی ہندوستان میں اَپ بھرنش کو فروغ دیا اور اَپ بھرنش کے ساتھ لوک گیتوں اور لوک کہانیوں کی روایتوں کو بھی فروغ ملا۔ رادھا اور کرشن کی رومانی داستان نوجوانوں کے دلوں کی دھڑکن بن گئی۔ شمالی ہندوستانیوں کے جذبات پر رادھا کرشن اس قدر چھا گئے کہ ہر البیلا، سونریا، کنھیا، بن گیا اور ہر چھبیلی، گوری، رادھے، بن گئی، لیکن پہلی صدی کی کتاب 'بدھ چرت' میں اس داستان کا ذکر، بنگال میں پہاڑپور اور متھرا میں پائے جانے والے رادھا کرشن کے پتھر کے مجسمے (پہلی صدی عیسوی) الوار بھگتوں کے چار ہزار گیتوں کے مجموعے 'پربندھم' میں نا نپنائی (رادھا) سے متعلق پراثر گیت (پانچویں، چھٹی صدی عیسوی)، دویدی جی کے نظریے کا وزن کم کر دیتے ہیں اور اس کا امکان زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ اس افسانوی داستان کا تعلق دراوڑ قوم سے ہی ہے اور وقت کے ہاتھوں اس تصویر میں مختلف رنگوں کی آمیزش ہوتی رہی ہے۔

رادھا کا دوسرا روپ دیوی روپ ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے مہا بھارت، پُرانوں اور بھگتی کی اصلی کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے۔ چھ سو قبل مسیح میں کسی واسدیو کی عبادت کا ذکر ملتا ہے۔ اس طریقۂ عبادت میں خارجی رسم ورواج اور قربانی کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ اس کا تمام تر زور تزکیۂ نفس پر ہے۔ اسی طریقہ کو مہا بھارت میں نرائنی دھرم کہا گیا ہے۔ ویدک یگیہ سے مختلف یہ وشنو یگیہ ہے۔ قربانی اس یگیہ میں بھی دی جاتی ہے لیکن اپنے نفس کی۔ اصطلاحی الفاظ وہی ہیں لیکن ان کا تعلق خارجی علامتوں سے نہیں بلکہ داخلی کیفیات سے ہے۔ ہری ونش پُران، کو مہا بھارت کا ضمیمہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ ضمیمہ ہو یا نہ ہو لیکن یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اٹھارہ پُرانوں میں سے ... پہلا پُران یہی ہے۔ اس میں کرشن کو جس انداز سے پیش کیا گیا ہے اُس سے کرشن ... عیش کی علامت بن جاتے ہیں، لیکن پُران کے لکھنے والے دوسرے لمحے ہی ترک ... اور تزکیۂ نفس کا درس دینا شروع کر دیتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ان پُرانوں میں ... رشیوں اور وام مارگیوں کے فلسفۂ لذتیات اور ویدک دھرم کے تیاگ، تپسیا،

سنیاس جیسے متضاد خیالات کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن یہ کوشش کامیا
نہیں کہی جا سکتی کیونکہ اس کی سطح مادیت سے بلند نہیں ہو سکی ہے۔ یہ کوشش کامیاب
لیکن اس کا سہرا عہد وسطی کے بھگت عالموں کے سر ہے۔ بھاگوت پران' (نویں، دسویں ص
عیسوی)، ہی کی بنیاد پر بھگتی کا محل تعمیر کیا گیا۔ اس میں کرشن لیلا کا تفصیلی ذکر ہے۔ لیکن تعج
ہے کہ رادھا کو کوئی اہم مقام اس پران میں بھی نہیں دیا گیا۔ بجملہ بہت سی گوپیوں کے ای
ایسی گوپی کا ذکر آتا ہے جو کرشن کی چہیتی ہے۔ اسی کو بر بنائے قیاس رادھا تصور کر لیا جا
اس کا مطلب یہ ہے کہ لوک کتھا کی رادھا نے کم سے کم دسویں صدی تک دیوی رادھا کا مر
حاصل نہیں کیا تھا۔

رادھا کو دیوی رادھا بنانا غالباً اس وقت تک ناممکن تھا جب تک کہ شنکر اچاریہ کی اد
توحید کے مقابلہ میں ثنویت کا وہ نظریہ سامنے نہ آجائے جو دوئی میں بھی وحدت کی کارفرما
دیکھتا تھا اور برہم سوتر، کی مایا کو کپل منی کے سانکھیہ فلسفے کے قالب میں ڈھال کر ما دی تخلیق
"ناری" (UNIVERSE) کی شکل نہ دے دی جائے۔ شنکر اچاریہ کے فلسفے کو بنیاد
طور پر مانتے ہوئے رامانج آچاریہ (۱۰۳۷-۱۱۳۷ عیسوی)، نمبارک (بارہویں صدی
نکھو (تیرھویں صدی) اور وشنو سوامی نے صرف "مایا" کی تردید کی اور اپنے خیالات کو ل
ترمیم پیش کیا۔ ان مفکروں نے مایا کو بھی اسی ایک "ابدی حقیقت" کا ظہور تسلیم کیا۔ ثنو
اور وحدانیت کے اسی میل کی وجہ سے نمبارک نے اپنی طرز فکر کو دویتا دویت (دو
میں یکتائی) کا نام دیا۔ انھوں نے مادہ اور روح کے تعلق کو چراغ اور لو کی تمثیل سے سمجھا
ہے ـــــ: لو چراغ ہی کا جزو ہے، پھر بھی اس سے مختلف ہے۔ چراغ سے ہی لو رونما ہو
ہے پھر بھی اپنی ہیئت میں اس سے الگ ہے۔ چراغ سے الگ لو کا کوئی وجود نہ ہو
پر بھی اس کا وجود ہے۔ اسی طرح برہم ہی تخلیق کی علت بھی ہے اور معلول بھی۔ اسی لے
شاہد اور مشہود الگ الگ ہو کر بھی حقیقتاً ایک ہی ہیں۔

نکھو اچاریہ نے سرے سے وحدانیت سے انکار کیا اور مادہ اور روح کو دو الگ

حقیقتیں مانیں۔ لیکن مادہ کو روح کا تابع تسلیم کیا۔ یہ اطاعت ایسی ہی ہے جیسے بیوی شوہر کے تابع ہوتی ہے۔

سولھویں صدی کے پہلے نصف میں وَلبھا چاریہ نے (۱۵۳۱ - ۱۴۷۹) شنکر کے اَدْوَیت کو تسلیم کرتے ہوئے اُسے "مایا" سے پاک کر دیا۔ انھوں نے کہا کہ حقیقت ایک ہے لیکن مادہ اسی کی تجلی ہے۔ اسی لئے انھوں نے اس خیال کا نام "شدّھا اَدْوَیت" (منزہ شدہ وحدانیت) کہا۔ انھیں کے ہم عصر چیتنیہ مہاپربھو (۱۵۳۳-۱۴۸۶) نے بھی روح اور مادے کے فرق کو ایک دھوکا بنایا اور کہا کہ دونوں میں فرق بھی ہے اور نہیں بھی ہے۔ اس لئے انھوں نے اپنے فلسفے کو بھید ابھید کہا۔

ان فلسفیوں نے کرشن کو ہی برہم مانا اور یہ بھی تسلیم کیا کہ یہی برہم اوتار لیتا ہے۔ چونکہ یہ لوگ مادے کی حقیقت کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ اس لئے انھوں نے سانکھیہ فلسفے کو تسلیم کر کے پَرَبْرَہم (نور) کو پُرش مانا اور اس کا اوتار رام اور کرشن کو مانا۔ کپل منی نے مادے کو ناری مانا ہے اور پَرَبْرَہم کو تمام خواہشات تخلیقی یہاں تک کہ مشیت سے بالاتر تسلیم کر کے اسی ناری کو ہی مادرِ تخلیق تصور کیا ہے۔ اس لئے مادہ کا اوتار بھی ضروری ہو گیا کیونکہ بغیر دونوں کے اختلاط کے تخلیق ممکن نہیں ہے اور ظہور بھی نامکمل ہے۔ رام کے اوتار کے ساتھ یہی "ناری" سیتا کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور کرشن کے اوتار کے وقت یہی رادھا کے روپ میں جنم لیتی ہے۔ اسی لئے ہماری دیوی رادھا کرشن کی تخلیقی قوت بھی ہے، ان کی تخلیق بھی ہے اور مادرِ تخلیق بھی ہے۔ رادھا کا یہ روپ بارہویں صدی تک بنتا اور نکھرتا رہا ہے۔

بھگتی کا منبع چاہے ویدوں کو مانا جائے اور چاہے اپنشدوں کو اس کا سرچشمہ قرار دیا جائے، چاہے پرانوں میں اس کی بنیاد تلاش کی جائے اور چاہے الوار بھگتوں کے نغموں میں اس کو ڈھونڈھا جائے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ بھگتی ایک منظم تحریک کی شکل میں سولہویں صدی ہی میں پھلی پھولی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مسلمان یہاں پوری طرح

قدم جما چکے تھے اور دو مختلف تہذیبوں میں ہم آہنگی کے رجحانات رونما ہو چکے تھے۔ ا
وقت تک بھگتی کے تین اصول تھے جنھیں نمایاں حیثیت حاصل تھی، ایک "اینیہ بھگتی
(یک گیر و محکم گیر)، دوسرے "اَنُوگْرَہ" (توفیق بقدر ظرف) تیسرے "سمرپن" (راضی
برضائے الٰہی)۔ ان اصولوں اور مسلم صوفیوں کے نظریات میں اتنی نمایاں مطابقت
پائی جاتی ہے کہ بے اختیار یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کسی ایک نے دوسرے سے یہ خیا
مستعار لیے ہیں۔ چونکہ یہ نظریات صوفیوں کے یہاں پہلے سے ضبط تحریر میں آچکے
تھے اور مختلف سلسلوں میں ریاضت کا جو طریقہ مقرر ہوا اس میں انھیں اصولوں کو پیش
رکھا گیا اس لئے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ بھگتوں نے ہی (خیالات بے شک غیر منظم
پر مختلف کتابوں میں موجود تھے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ خیالات ہندوستانی کتابوں
سے ہی صوفیوں تک پہنچے ہوں) صوفی سلسلوں کے تنظیمی اور نظریاتی اصولوں کو اپنایا
ہے۔ ڈاکٹر تاراچند اور ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی کتابوں میں اس سلسلہ میں کچھ واضح
اشارے ملتے ہیں، لیکن یہ دونوں مصنف اپنے خیالات کی تائید میں کوئی کھلی دلیل پیش
نہیں کرتے۔

رادھا کا تیسرا روپ انھیں اصولوں کا جیتا جاگتا مجسمہ ہے۔ رادھا صرف کنھیا
سے، شیام سے عشق کرتی ہے لیکن انھیں شیام کو وہ راجہ کرشن کی شکل میں پہچانتی
نہیں ہے نہ اس کو کرشن کا گوالے کا روپ ہی پیارا ہے۔ پیتامبر اور تمال کے ہار سے
سجا روپ ہی اس کے دل کی ٹھنڈک ہے۔ کرشن کی نبسی پر وہ اپنا تن من نچھاور
کرتی ہے، ان کے شنکھ ناد سے اسے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اور متھرا کے راجہ کرشن کا
اسے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اس سے بڑی یک گیری اور محکم گیری کی مثال اور کیا
ہو سکتی ہے۔ یہی چیز سولھویں صدی کے بھگتوں کا طرۂ امتیاز ہے کہا جاتا ہے کہ نند
نے تلسی داس سے کہا کہ رام کی طرح کرشن بھی وشنو کے اوتار ہیں۔ اس لئے ان کو
پرنام کرنے میں کیا حرج ہے۔ تلسی نے جواب دیا کہ وشنو جب نبسی منہ سے ہٹا کر

ہتھ میں دھنش تھام لیں گے تب ہی تلسی کا سر ان کے سامنے جھک سکے گا۔ اس کا مطلب ہے کہ تلسی کے یہاں کرشن کی بنسی کے بجائے رام کی دھنش 'یک گیری و محکم گیری' کی علامت تھی۔

کرشن کی مرضی میں ہی رادھا خوش ہے۔ وہ غمزدہ بھی ہے تو اس لئے نہیں کہ اُسے اپنا دکھ تِل تِل کرکے کاٹنا ہے، بلکہ غمزدہ وہ اس لئے ہے کہ دکھ کے ذکر سے کرشن کی یاد تازہ ہوتی رہتی ہے۔ اس کے لئے ذکر حبیب اور اس ذکر کی غم آگیں مسرت سب کچھ ہے۔

بھگتی تحریک مادی خواہشات کے رخ کو خدا کی طرف موڑ کر ذہنی سکون حاصل کرنے پر زور دیتی ہے۔ بھگتی کے لئے تعلق خاطر پیدا کرنا ضروری ہے۔ تعلق خاطر دوستانہ بھی ہوسکتا ہے اور پدرانہ بھی۔ ممتا کا لگاؤ بھی پیدا کیا جاسکتا ہے اور خادم کی حیثیت بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔ ازدواجی محبت کا بھی مظاہرہ کیا جاسکتا ہے اور رومان کا بھی سہارا لیا جاسکتا ہے۔ بہرحال کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہونا چاہیئے، حد ہے کہ یہ تعلق دشمنی کا بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن سولھویں صدی میں عشق پر بے حد زور دیا گیا۔ عشق بھگتوں کے لئے مقصد بھی ہو گیا اور وسیلہ بھی۔ اسی عشق کی آمیزش کرکے وَلبھا آچاریہ نے اپنی طرز ریاضت کو پُشٹی مارگ کا نام دیا اور چیتنیہ مہاپربھو نے اپنی بھگتی کو راگ انوگا کہا۔ سوامی ہت ہری ونش کا سلسلہ رادھا ولبھی کہلایا اور سوامی ہری داس نے اپنے سلسلے کو 'سکھی' یا 'ٹٹی' کا نام دیا۔ انھیں چاروں سلسلوں نے رادھا کو عشق کا اوتار بنا کر پیش کیا اس کا عشق صادق ہے، دوسرے بھگتوں کے لئے ایک مثال ہے اور وہ ایک ایسے سالک کی حیثیت سے پیش کی گئی ہے جو عشق کی تمام منازل سے واقف ہے اور عشق کے درد کو مادی سطح سے اتنا بلند کر دیتی ہے جہاں درد درد نہ رہ کر سرور دستی کی ایک کیفیت میں بدل جاتا ہے۔ اس کے عشق میں تسکین کی خواہش کا شائبہ بھی نہیں ہے۔ یہ عشق برائے عشق ہے۔

اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ ولبھا آچاریہ نے اپنی چار کتابوں میں عشق برائے عشق کے اصول کو گوپی بھاؤ کہا ہے اور ایک خاص گوپی کے عشق کو بطور مثال پیش کیا ہے

لیکن ڈاکٹر گوردھن ناتھ شکل کے تمام تر اصرار کے باوجود یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ سکی کہ ولبھ نے اس گوپی کا نام صاف طور پر رادھا ہی بتایا ہے۔ بھاگوت پران تمام بھگتی ادب کا مخرج ہے۔ اس میں بھی رادھا کی جگہ کسی گوپی کا ذکر ہے جو کرشن کی چہیتی ہے، کرشن جس کے ساتھ اکیلے گھومنا پسند کرتے ہیں۔ دوسری گوپیاں رشک کرتی ہیں۔ بھگتوں نے اسی خاص گوپی کو بعد میں رادھا کہنا شروع کر دیا۔ لیکن یہ نام سب سے پہلے کس کتاب میں آیا یہ کہنا مشکل ہے۔ اس لئے ولبھ کے گوپی بھاؤ کو رادھا بھاؤ کہنا غلط ہوگا۔ کم سے کم ولبھ کے بعد پچیس سال تک یہ گوپی رادھا کا نام اختیار نہیں کر سکی تھی۔ اس کو سوامی وٹھل نے رادھا بنایا اور پشٹی مارگ میں گوپی بھاؤ کی علامت بنا کر بھگتوں کے لئے بطور مشعل پیش کیا۔ رادھا ولبھی اور سکھی سلسلوں میں اصولی کتابوں کا فقدان ہے، اس کے علاوہ انھوں نے رادھا کو عابد کے درجے سے بلند کر کے معبود بنا دیا ہے۔ اس لئے ان کی راہ پر غور کرنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

دوسری طرف روپ سوامی اور گوپ سوامی کی کتابوں میں شروع سے رادھا کا ذکر ملتا ہے۔ یہ دونوں چیتنیہ مہا پربھو کے مسلمان شاگرد تھے۔ راگ انو گا بھگتی کے نظریات کو انھوں نے ہی ترتیب دیا ہے۔ انھوں نے عشق مجازی کے تمام مراحل پر تفصیلی بحث کی ہے اور عشق حقیقی کی تکمیل کے لئے ان مراحل سے گذرنا ضروری قرار دیا ہے۔ ان راہوں پر چل کر رادھا اپنے نقش قدم ثبت کرتی جاتی ہے اور دوسرے بھگتوں کی رہنمائی کرتی ہے۔ انھیں دونوں نے بھگتی میں ہجر، کے عنصر کو جگہ دی ہے۔ ان کے مطابق ہجر کی دو قسمیں ہیں —— ایک وصل سے پہلے کا ہجر اور دوسرا وصل کے بعد کا ہجر۔ وصل کی خواہش کو انھوں نے ملوث بتایا اور ہجر کو ہی عشق کی تکمیل کا وسیلہ قرار دیا۔ اسی لئے زوجین کی محبت کو ان کے یہاں اہم درجہ حاصل نہیں ہے کیونکہ دل کی تڑپ کے لئے اس میں مواقع کم ہیں۔ ان کے یہاں رومان پر زور ہے کیونکہ ہجر کی کیفیت کے لئے اس میں کہیں زیادہ گنجائش ہے اور عشق برائے عشق کی کامیابی اسی میں ممکن ہے۔ اس کے

بعد سارے بھگتی سلسلوں میں ہجر کا جذبہ اہم مقام حاصل کر لیتا ہے اور دل کی تڑپ پر ہی مکتی کی کامیابی کا انحصار ہوتا ہے۔ ہجر کی یہ مقبولیت تعجب خیز ہے کیونکہ ہندوستانی مزاج نے المیہ کو ڈرامے تک میں بھی قبول نہیں کیا۔ پھر عبادت میں ہجر کو اس قدر اہم کیوں اور کیسے تسلیم کر لیا گیا، یہ قابل غور امر ہے؟

ہجر نے ہی رادھا کے روپ کو نکھارا ہے۔ ایک طرف وہ ایک عورت ہے، وفا شعاری کی مورتی ہے، حرماں نصیبی کا مجسمہ ہے۔ دوسری طرف اس کی کوئی جنس نہیں ہے۔ وہ ایک سالک ہے۔ وہ ایک بلبلہ ہے جو دریا سے ملنے کے لئے بے تاب ہے۔ ایک صوفی اور رادھا کے مسلک عشق میں بنیادی فرق بھی ہے۔ صوفی تلاش محبوب میں سرگرداں ہے کیونکہ اُس معشوق کو وہ محض حجابات میں پوشیدہ تصور کرتا ہے۔ صوفی کا محبوب نہ تو صاف چھپتا ہے اور نہ سامنے ہی آتا ہے۔ لیکن رادھا کا محبوب (بہ شکل اوتار کچھ بھی ہو) ایک حسین مرد ہے، اسی مادی دنیا کا ایک فرد ہے..........

...... اسی لئے رادھا کے یہاں وصل کی معاملہ بندی بھی اہم ہے کیونکہ اس کی یاد سے ہی کرشن ہمیشہ تصور میں سامنے رہتے ہیں۔ شاعر نے غالباً کسی ایسی ہی واردات کی کیفیت بیان کی ہے ؎ تم مرے پاس ہوتے ہو گویا + جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا

اسی تنہائی کی تلاش میں رادھا سرگرداں ہے۔ صوفی کا وصل ایک خوش کن تصور ہے.....

.... جبکہ وصل کا انبساط رادھا کے لئے ایک حقیقت ہے۔ صوفی ہجر کی منزل سے گذرتا ہوا وصل حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، خودی کو مٹا کر دوئی کے پردے کو چیرتا ہوا رخ یار سے چلمن ہٹاتا ہے اور اس تجلی بے مثال کی زیارت کر کے فنافی اللہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اس تجلی کا قرب رادھا کو پہلے سے ہی حاصل ہے۔ اسی لئے وہ وصل سے ہجر کی طرف بڑھتی ہے۔ اس ہجر کی وجہ خودی ہے، وہ کرشن کی چہیتی ہے، اس گھمنڈ نے ہی اسے کہیں کا نہ رکھا اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے دیدار یار کے لئے وہ تڑپنے لگی۔ وہ ایک آواز سننے کے لئے سراپا ہجر و انتظار بن گئی۔

چھبیلے نیکو مرلی بجاؤ!

افتدار حسین صدیقی

افغانوں کے عہد میں ہندوی کی ترقی

(از ۱۴۵۱ عیسوی تا ۱۵۵۵ عیسوی)

ہندوستان میں مسلمان ایک مختلف تہذیب وتمدن اور مختلف تاریخی روایات کے ساتھ آئے تھے۔ انھوں نے اپنی روایات اور تہذیبی اقدار کو محفوظ رکھنے کی کوشش بھی کی لیکن ہندوستان میں آباد ہونے کے بعد جلد ہی یہاں کے قدیم باشندوں کے ساتھ ان کے روابط قائم ہو گئے جس کے نتیجہ میں دونوں نہ صرف ایک دوسرے کی تہذیبی خصوصیات ہی سے واقف ہوئے بلکہ ایک دوسرے کا اثر بھی قبول کرنے لگے۔ مسلمانوں نے ہندوؤں کی تہذیب اور ان کے علوم سے شروع ہی سے دلچسپی کا اظہار کیا اس کو سمجھنے کے لئے بہت سے مسلمانوں نے سنسکرت بھی پڑھی۔ امیر خسروؒ اس کی سب سے عمدہ مثال ہیں۔ ان کی زندگی اور ان کے کلام کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تیرھویں صدی ہی میں ہندوستانی مسلمانوں نے سماجی اعتبار سے ہندوستانی خصوصیات اپنے میں جذب کرلی تھیں اور وہ اپنے ہندوستانی ہونے پر شعوری طور پر فخر کرتے تھے۔ مثلاً امیر خسرو کا قول ہے "من ترک ہندوستانیم" یا ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ محمد بن تغلق نے اپنے عرب بہنوئی سے ناراض ہونے پر کہا کہ "عرب غیر مہذب جانور ہوتے ہیں"۔

ہندو مسلمانوں کے باہمی میل جول کا اثر زندگی کے ہر شعبہ پر پڑا۔ مذہب، زبان اور فنونِ لطیفہ غرضکہ سب متاثر ہوئے اور اس طرح جلد ہی ایک مخلوط ہندو مسلم تہذیب وجود میں آگئی۔ لودیوں کے زمانہ میں ہندوؤں نے فارسی کی تعلیم حاصل کرنی شروع کردی تھی[1]

---

[1] فرشتہ۔ جلد اول۔ ص ۱۸۹۔

جس کی وجہ سے شعبۂ مال اور دوسرے دفاتر میں ان کی اکثریت تھی۔[۱] یہی دور تھا کہ جس میں یکجہتی کی تحریک نے ایک واضح شکل اختیار کی۔ کبیر اور نانک اسی دور کے بزرگ تھے۔ دوسرے اسی زمانہ میں وحدت الوجود کے اثر نے ہندوستان کی فضا کو مساوات انسانی اور عشق الٰہی سے بھر دیا۔ ہندا شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا یہ کہنا "ایں چہ شور دایں چہ غوغا کشادہ، کسے مومن، کسے کافر، کسے مطیع، کسے عاصی، کسے دردراہ، کسے بے راہ، کسے مسلم، کسے پارسا، کسے ملحد، کسے ترسا، ہمہ دریک سلک است"[۲] تعجب خیز نہیں ہے۔ اسی فضا میں مسلمانوں نے ہندوؤں کے مذہب اور لٹریچر کا مطالعہ کیا اور ہندوؤں نے اسلام کا۔ بدایونی کا بیان ہے کہ اس زمانہ میں ایک ہندو برہمن علوم اسلامی کا اس قدر ماہر سمجھا جاتا تھا کہ مسلم طلباء کو درس دیتا تھا۔[۳] اسی میل جول کا نتیجہ تھا کہ لودیوں کے زمانہ میں ہندوی نے بھی خاطر خواہ ترقی کی۔

لودیوں کے عہد کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ امراء اور علماء سب کے یہاں ہندوی بولی جانے لگی تھی۔ اگر اس زمانے کی تصانیف کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کے مصنفین نے اپنے خیالات کا ہندی سے فارسی میں ترجمہ کرکے لکھا ہے۔ ان میں ہندوی الفاظ کی بھرمار ملے گی۔ جس کی وجہ سے اس زمانہ کی فارسی ادبی نقطۂ نظر سے کافی سادہ بلکہ کسی حد تک پھیکی ہے۔ اس اثر سے بابر بھی نہیں بچ سکا اس کی تزک بابری میں جو کہ ترکی زبان میں لکھی گئی تھی، مندرجہ ذیل ہندوی الفاظ ملتے ہیں: "پیلا گاؤ، کالا ہرن، ہاتھی پانی، روٹی، مور، سیاہی، چمگادڑ، مہوا، گھڑیال، کیوڑا، سنگترا، چرونجی، راجہ، امرت پھل، دوپہر، ڈولی، پان، کیلا، گلہری وغیرہ۔

علاوہ ازیں بابر ہندوی شاعری سے بھی متاثر معلوم ہوتا ہے، مگر اس کی تزک میں اس کا کہا ہوا ایک ہندی شعر ملتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نووارد ہونے کی وجہ سے

---

[۱] مکتوبات قدوسی۔ ص ۳۳۷

[۲] مکتوبات قدوسی ص ۲۰۵

[۳] منتخب التواریخ جلد اول ص ۳۲۳۔

ہندوی پوری طرح نہیں آئی تھی اس کے شعر میں ترکی الفاظ زیادہ ہیں ؎

مجکا نہ ہوا کچھ ہوس مانک و موتی فقرا اہلیقہ بس پولنو سید دریانی دروتی

اس شعر میں ہندوی اور ترکی کے الفاظ اسی طرح استعمال کئے گئے ہیں جس طرح امیر خسرو نے اپنے ہندوی اشعار میں فارسی اور ہندوی کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ پندرہویں صدی عیسوی میں بھگتی تحریک کے عروج اور فلسفہ وحدت الوجود کی مقبولیت کی وجہ سے لوگوں کے مذہبی خیالات اور نظریات میں جو تبدیلیاں واقع ہوئیں ان میں عشقِ مجازی کے تصور کی مقبولیت بھی ہے۔ کچھ اور عالم لوگ بھی عشق مجازی کو عشق حقیقی کے لئے ضروری سمجھنے لگے تھے۔ اسی وجہ قدیم ہندوستانی قصے اور افسانے جو کہ کسی دو شخصوں کی بے لوث محبت سے متعلق ہو تھے۔ شعراء، صوفیاء اور بھگتوں کو متاثر کرتے تھے۔ ان قصے اور افسانوں کے کردار ہندو راجا اور رانیاں وغیرہ ہوتے تھے۔ اُن کے بے لوث اور پُرخلوص جذبۂ محبت کو سراہتے ہوئے مسلم شعراء خصوصاً صوفی شعراء نے انھیں ہندوی میں نظم کیا۔ اس کی سے کافی لٹریچر پیدا ہوگیا، اس کے علاوہ بہت سے شطاری صوفیا اپنے افکار اور سوز و گداز کے اظہار کے لئے ہندوی ہی کو بہتر سمجھتے تھے جیسا کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے رزق اللہ[۵] مشتاقی کے بارے میں لکھا ہے۔ رزق اللہ مشتاقی ہندوی میں راجن تخلص کرتے تھے اور ان کے ہندوی کلام کے مجموعے کا نام "جیوتی نرنجن" تھا جو کہ سولھویں صدی تک بڑا مقبول رہا۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی تصنیف اخبار الاخیار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے صوفیاء کرام نے اپنا کلام ہندوی ہی میں چھوڑا تھا لیکن اب ان بزرگوں کا کلام دستیاب نہیں ہوتا، اگر صرف مشتاقی ہی کا کلام مل جائے تو اس سے دہلی والوں کی زبان کا جس کو ابوالفضل نے دہلوی زبان کہا ہے صحیح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

ملک محمد جائسی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفیاء کرام نے لودیوں کے عہد

---

[۵] رزق اللہ مشتاقی کے حالات زندگی کے لئے ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون "واقعات مشتاقی" جامعہ۔ اگست ۶۴ء صفحات ۲۱، ۲۳۔

پہلے ہی ہندوی میں تصنیف و تالیف کا کام شروع کر دیا تھا: "ہریکے از اولیاء بدیں لسان نظم می فرمودند تا کہ عہدِ خلافت ایشاں بامحقق مدقق رسید دوے دریں زبان بسیارے مصنفات از رسائل و ملفوظات تصنیف فرمودہ ویکے از مصنفات وے الکھ دوتی است"

لودیوں کے عہد کے بھگتی کے رہناؤں میں صرف کبیر اور نانک کے کلام کے نمونے ملتے ہیں اور صوفی شعرا میں صرف شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ کے چند دوہے اور اشعار ان کی تصنیف رشد نامہ میں ملتے ہیں۔ شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ کے کلام کا نمونہ ملاحظہ ہو:

یہ جگ ناہیں باج پی بوجھ پر ہم گیان — سو پانی سو بلبلا سوی سرور جان
جدھر دیکھوں ہے سکھی دیکھوں ہوز کوے — دیکھا بوجھ بچار میں سبھی آپیں سوئے
صدق رہبر صبر توشہ دشت منزل دل رفیق — ست نگری دھرم راجا جوگ مارگ

کبیر کی غزل ملاحظہ ہو:

ہمن ہے عشق مستانہ ہمن کو ہشیاری کیا — رہیں آزاد جگ میں ہمن دنیا سے یاری کیا
جو بچھڑے ہیں پیارے سے بھٹکتے دربدر پھرتے — ہمارا یار ہی ہم ہیں ہمن کو انتظاری کیا
خلق سب نام اپنے کو بہت کر سر پٹکتا ہے — ہمن گرو نام سانچا ہے ہمن دنیا سے یاری کیا
کبیرؔ عشق کا ماتا دوئی کو دور کر دل سے — جو چلنا راہ نازک ہے ہمن کو بوجھ بھاری کیا

کبیرؔ کے دوسرے اشعار بھی اسی طرح کی زبان میں ہیں ؎

کانکر پاتھر جوڑ کر کے مسجد لئے چنائے
تا چڑھ ملا بانگ دے کیا بہرا ہوئے خدائے

گرو نانک اگرچہ پنجاب کے رہنے والے تھے اور پنجابی اور دہلوی زبان میں فرق تھا لیکن چونکہ دونوں زبانیں ابتدائی منازل سے گذر رہی تھیں لہٰذا اس وقت تک دونوں میں کافی مشابہت تھی جیسا کہ گرو نانک کے حسبِ ذیل اشعار سے معلوم ہوتا ہے ؎

سانس ماس جیو تمھارا — تو ہی کھرا پیارا
نانک شاعر ایو کہت ہے — سچے پرور دگارا

اگر بابر نامہ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لودیوں کے بہت سے ممتاز امرا فارسی سے نابلد تھے اور اس کو دولت خاں لودی سے گفتگو کے لئے ترجمہ کرانے کے واسطے فارسی داں کی ضرورت پیش آئی تو شیخ عبدالقدوس گنگوہی کی تصنیف انوار العیون سے چلتا ہے کہ بعض معزز گھروں میں جو فارسی بولی جاتی تھی اس میں ہندوی کے الفاظ اس کثرت سے استعمال ہوتے تھے کہ اس کو دیکھ کر گمان ہوتا ہے کہ اردو زبان کی داغ بیل اسی وقت پڑ چکی تھی۔ مثال کے طور پر "یک جھلنگہ چار پائی کہنہ یافتند"۔ اسی طرح بھابی، بیٹیا۔[له] پانی استعمال فارسی میں بڑی شدت سے ملتا ہے۔

اسی زمانہ کے ایک بزرگ حضرت قطب الاقطاب سید برہان الدین صاحب کے بیان کیا جاتا ہے کہ "روزی قطب الاقطاب (سید برہان الدین) تہجد از برائے نزاہت می رفتند۔ ناگاہ پائے مبارک ایشاں برچیزے خورد۔ درد کرد۔ بے اختیار از زبان مبارک برآمد کہ "لوھ ہے یا لکڑ ہے یا پتھر ہے یا کیا ہے"۔ یعنی آہن است یا چوب است یا سنگ است یا چہ چیز است[سه]"

سوریوں کے عہد حکومت میں بڑے بڑے امرا اور ان سے متعلق دوسرے ہندوی زبان اور عربی کے شعرا ہوتے تھے جن کو ان کے یہاں سے انعام واکرام اور روزینہ ملتا تھا۔ ان شاعر امرا میں شاہ محمد فرملی اور اس کے چھوٹے بھائی میاں محسن قا ہیں۔ شیخ کبیر مصنف افسانۂ شاہان ہند ان کی ایک مجلس کا ذکر کرتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورداس اور میر سید منجھن مصنف مدومالتی بھی ان سے متعلق تھے:

"دراں کوشکہا پان وغالیہ ہر قسم نہادہ بودند و انجا مثل میر سید منجھن مصنف مدومالتی و شاہ محمد فرملی و محسن برادر خورد شاہ محمد و سورداس وغیرہ علما و فضلا دراں کوشکہا می بودند و شعرا عربی و پارسی و ہندوی می گفتند[سه]"

له انوار العیون مصنفہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی، احسن المطابع علی گڑھ صفحات ۲۱، ۲۱، ۷۰ وغیرہ ۔ ۲ه مرات مصنفہ سکندر بن منجھو ص ۲۵۴ ۳ه افسانۂ شاہان ہند۔ روٹو گراف مخطوطہ برٹش میوزیم لندن۔ ورق

باوجودیکہ شاہ محمد فرملی فارسی اور عربی کے عالم تھے لیکن ان کا ہندوی کلام اس قدر معیاری تھا کہ مرزا کامران جیسا سخن فہم اور نکتہ سنج بھی خراج تحسین دیئے بغیر نہ رہ سکا۔ مرزا کامران نے ایک دن اسلام شاہ کے دربار میں اپنے زمانہ قیام میں شاہ محمد کا کلام سن کر یہ الفاظ کہے تھے :

" بمثل شما اہلِ فضل و دانش اگر در پارسی شعر گفتی - پس در عالم نشانے بماندی۔"

شاہ محمد فرملی نے اس کے جواب میں کہا ": میں شاعر نہیں ہوں لیکن اپنے محبوب کی خاطر ہندوی میں اظہار خیال کرتا ہوں کیونکہ وہ فارسی نہیں جانتا۔" "او در پارسی دخل نداشت بواسطہ او در زبان ہندوی در خود اظہار کردیم۔" مرزا کامران اس جواب سے بہت خوش ہوا اور شاہ محمد فرملی کی تعریف کرنے لگا۔ شاہ محمد فرملی کا صرف ایک دوہرا ملا ہے ؎

جم جم النکن کرت بلم ہر دین سات تم ہوک جل روپ ہوئے نین نمک [1]

بے موقع نہ ہوگا اگر یہاں ملک محمد جائسی اور میر منجھن کی تصانیف کا بھی ذکر کیا جائے اگرچہ ان لوگوں کی تصانیف کی زبان پوربی ہے لیکن ان میں کثرت سے فارسی اور عربی الفاظ ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ دونوں کی تصانیف عربی اور فارسی کے انداز پر ہی ترتیب دی گئی ہیں۔ مثلاً شیخ محمد ملک جائسی اپنی کتاب پدماوت حمد سے شروع کرتے ہیں۔ اور اس کے بعد نعت شریف اور منقبت ہے اور پھر بادشاہ وقت شیر شاہ سور اور شیخ اشرف جہانگیر سمنانی کچھوچھوی کی تعریف ہے۔ شیر شاہ کی عظمت۔ اس کی تلوار چلانے کی صلاحیتیں۔ اس کی اعلیٰ عقل اس کی زبردست فوج اور اس کے غیر جانبدارانہ عدل کے بارے میں خاصی تفصیل ہے۔ عدل کے سلسلے میں تو جائسی شیر شاہ کو حضرت عمر فاروق رض کا پیرو بتاتا ہے۔ اسی طرح سید میر منجھن کی مدھومالتی کی ترتیب ہے حمد۔ نعت شریف اور منقبت کے بعد بادشاہ وقت شیر شاہ کے بیٹے اور جانشین

---

[1] واقعات مشتاقی۔ ورق ۸۱ - ب۔

سلیم شاہ (اسلام شاہ) کی تعریف ہے۔

اگرچہ پدماوت اور مدومالتی پوربی زبان میں ہیں جو کہ موجودہ ہندی سے زیا
مشابہت رکھتی ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ پندرہویں سولھویں صدیوں میں ہندی ا
اردو میں کوئی خاص فرق نہیں تھا۔ سوائے اس کے کہ جب مسلمان اس زبان میں بو
یا لکھتے تھے تو عربی اور فارسی کے الفاظ زیادہ آجاتے تھے اور اس کو عربی رسم خط
لکھتے تھے۔ پدماوت اور مدومالتی کے پرانے مخطوطات عربی رسم الخط ہی میں ملتے ہیں
عہد وسطی میں اردو زبان کے آغاز اور ارتقاء کی تاریخ کے مطالعہ کے لئے یہ کتاب
سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔

عبداللطیف اعظمی

جلسۂ تقسیم اسناد و جلسۂ یوم تاسیس

جلسۂ تقسیم اسناد

جامعہ میں کانووکیشن اس سے قبل بھی کبھی کبھی ہوئے ہیں، مگر جامعہ کو یونی ورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد امسال پہلا کانووکیشن منعقد ہوا اور ۱۹۶۰ء سے اب تک جن طالب علموں نے جامعہ کے مختلف امتحانات میں کامیابی حاصل کی ہے، ان سب کو ڈپلوما یا ڈگریاں دی گئیں۔

اس پہلے کانووکیشن میں امیر جامعہ ــــ و نائب صدر جمہوریہ جناب ڈاکٹر ذاکر حسین نے خطبہ پڑھا۔ ذاکر صاحب کا جامعہ سے جو گہرا تعلق ہے وہ ظاہر ہے ایسے موقع پر پچھلی باتوں کا یاد آنا اور پچھلے مناظر کا آنکھوں میں پھر جانا ایک قدرتی بات تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے خطبے کا آغاز اسی یاد سے کیا۔ آپ نے فرمایا:

"بہت دن آپ سے دور رہا ہوں اس لئے آج بہت سی باتیں اگلے وقتوں کی یاد آتی ہیں۔ پرانے ساتھی جانتے ہیں کہ وہ بڑا مشکل زمانہ تھا۔ مگر کچھ ایسا لگتا ہے کہ تنگی کے دن کچھ اچھے ہی دن تھے۔ سامان نہیں تھا، ارمان تھے؛ دولت نہیں تھی، ہمت تھی؛ سامنے ایک آدرش تھا، دل میں ایک لگن تھی۔ اختیار مانگنے پر کسے دھیان تھا، اپنا کام پورا کرنے کی دھن تھی؛ تنخواہیں بڑھوانے کا موقع کہاں تھا، جان کھپانے میں جی سکھ پاتا تھا۔ ہر بچہ جو اس بے سرو سامان بستی میں آ جاتا تھا اس کی آنکھوں میں ہمیں آزادی کی چمک دکھائی دیتی تھی؛ ہم سے غلامی نے جو کچھ چھین لیا تھا وہ سب ہمیں ان بچوں میں مل جاتا تھا۔ ہر بچے میں ایک گاندھی، ایک اجمل خاں، ایک آزاد، ایک

ایک محمد علی، ایک نہرو، ایک دلو یا چھپا لگتا تھا جس کام کے اپنے ہاتھوں میں پورا ہونے کی امید تھی اس کی تکمیل کی ساری امیدیں ان بچوں سے بندھی ہوئی تھیں۔ بڑا اچھا زمانہ تھا وہ دوستو۔"

جامعہ میں شروع سے ذریعہ تعلیم اردو ہے۔ جامعہ نے صرف اسی کو کافی نہیں سمجھا بلکہ اردو کو سنوارنے اور اس کو فروغ دینے کی بھی ہمیشہ فکر کی۔ ڈاکٹر صاحب اس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"مجھے اس بات سے بہت خوشی ہوئی ہے کہ جامعہ نے اردو زبان کو دلوں کو ملانے کا ایک ذریعہ بنایا ہے۔ اردو زبان کو ایک تہذیب نے پیدا کیا جو سب کی تہذیب تھی، اس کے الفاظ اور بندشوں اور محاوروں کو ایک ذوق پرکھتا رہا جو بنیادی طور پر حسن کا ذوق ہے۔ مہذب آدمی دوسروں کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اپنے پاس سے بھگاتا نہیں ہے۔ مہذب زبان دوسری زبانوں اور ان زبانوں کے بولنے والوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے، ان کی خوبیوں سے اثر لے کر اپنی خامیوں کو دور کرتی ہے۔ جامعہ میں اردو ذریعہ تعلیم ہے اور دفتری زبان ہے، لیکن شیخ الجامعہ کی رپورٹ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اردو ملنسار ہے، مہمان نواز ہے، اپنی اور دوسروں کی خودداری کا پورا لحاظ کرتی ہے، دوسروں کی دوستی اور قدردانی کو اپنے حسن کا آئینہ بنا کر رکھتی ہے۔ حالات چاہے جتنے ناسازگار ہوں، مجھے یقین ہے کہ اردو نے اپنے تہذیبی معیار کو نہ چھوڑا تو اس کی ہر دلعزیزی بڑھتی جائے گی، جامعہ کے چار اردو مرکزوں کی طرح بہت سے مرکز قائم ہوں گے، یہ صرف کتب خانے نہ ہوں گے بلکہ علم اور تہذیب کے مرکز بھی ہوں گے، اور لڑکیاں اور لڑکے صرف سولہ میل سے نہیں، بہت دور دور سے اردو زبان کے رس اور اس ذوق کی تلاش میں جامعہ آتے رہیں گے جس نے اردو زبان میں رس پیدا کیا ہے۔"

ڈاکٹر صاحب نے جامعہ کی تعلیمی خصوصیات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"جامعہ کی بستی میں جو بھی قدم رکھتا ہے اسے یہ محسوس ہوتا ہوگا کہ یہاں تعلیم سے مراد صرف درجہ

میں بیٹھنا اور بنایا ہوا کام کر دینا نہیں ہے، یہاں کی تعلیم زندگی میں محنت اور لطف، آزادی اور انہماک کی ایک خاص آمیزش کرتی رہتی ہے، اور اس کی وجہ سے طالب علموں میں علمی قابلیت کے ساتھ اور خوبیاں بھی پیدا ہوتی ہوں گی۔ لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم کو مشترک کرنا، جیسے کہ یہاں کیا گیا ہے، خاصی ذمے داری کی بات ہے، لیکن مجھے یقین ہے کہ جامعہ اس ذمے داری کو بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کرتی رہے گی، اور اس سے اس تہذیب کی بنیادیں مضبوط کرنے میں مدد ملے گی جسے آزادی اور مساوات کے ساتھ ملک میں پیدا ہونا چاہیے۔ اب تک کہیں اس کے آثار نظر آتے ہیں تو کبھی محسوس ہوتا ہے کہ اس کے پیدا ہونے اور پرورش پانے میں بہت دن لگیں گے ... جامعہ کی تعلیم شروع ہی سے ایک تہذیب تھی، اسے بچوں اور جوانوں کی معلومات بڑھانے اور ان کی ذہنی قوتوں کو ابھارنے کا ایک سلسلہ کہا جا سکتا ہے تو وہ ساتھ ہی نوجوانوں میں پسندیدہ صفتیں پیدا کرنے کی کوشش بھی تھی، یہ کوشش اس وقت کی گئی جب عام طور پر تعلیم سے مراد نوجوانوں کو سرکاری نوکری کے قابل بنانا تھا، اور اب اس وقت بھی جاری ہوگی جب ایک آزاد ملک کے شہری اور خادم پیدا کرنے ہیں۔ تعلیم اور تہذیب کے رشتے کو جتنا بھی مضبوط کیا جائے کم ہے، اور مجھے یقین ہے کہ جامعہ کے طالب علم اور استاد مل کر تعلیم اور تہذیب کے درمیان جسم اور جان کا سا تعلق قائم رکھیں گے۔"

آخر میں فارغ التحصیل طلبا کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"آخر میں ان طالب علموں سے جنھوں نے یہاں تعلیم پائی ہے اور آج اس کی سند حاصل کی ہے دو چار باتیں کہنا چاہتا ہوں۔ مجھے معلوم نہیں کہ جامعہ میں آپ کا وقت کیسا گزرا۔ یہ جانتا ہوں کہ آپ کو رہنے سہنے کی کچھ تکلیف ضرور ہوئی ہوگی اور یونیورسٹیوں کی برادری میں جامعہ کی اب تک جو حیثیت رہی ہے اس کا خیال کر کے آپ نے کبھی کبھی سوچا ہوگا کہ تعلیم کے لئے کہیں اور جا سکے ہوتے تو بہتر ہوتا۔ آدمی جہاں ہوتا ہے وہاں کے سارے عیب اسے نظر آتے ہیں، اور وہ سمجھتا ہے کہ دوسری جگہ خوبیاں زیادہ

ہوں گی۔ میں جامعہ کی تعریف نہیں کرنا چاہتا، صرف آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ جامعہ کے قائم کرنے والے کون تھے اور یہ کن حوصلوں کے ساتھ قائم کی گئی تھی۔ مہاتما گاندھی کی آرزو تھی کہ ہندوستانیوں کی تعلیم ان کے اپنے ہاتھ میں ہو اور وہ انگریزوں کی نقل اور سرکاری ملازمت کے پھیر سے نکلیں۔ ہندوستان کی آزادی کی طرح ہندوستانیوں کا اتحاد بھی انھیں بہت عزیز تھا، اور وہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں کم از کم ایک ایسا ادارہ ضرور ہو جہاں مسلمانوں کی تہذیب پر سچی قومیت کی بنیاد رکھی جائے۔ حکیم اجمل خاں، جو اُس وقت گاندھی جی کے سب سے ممتاز ساتھیوں میں سے تھے اور پہلے امیر جامعہ بنائے گئے، ہندوستان کی مشترک تہذیب ہی نہیں بلکہ سچی تہذیب کا مجسمہ تھے۔ شیخ الہند مولانا محمود الحسن مرحوم و مغفور کے متبرک ہاتھوں سے، کہ ایک مردِ مجاہد، ایک مردِ مومن کے ہاتھ تھے، اس کے کام کا آغاز ہوا۔ پنڈت جواہر لال نہرو، مولانا آزاد بھی جامعہ کے بانیوں میں تھے، اور ان سب نے اپنے اپنے طور پر جامعہ اور جامعہ والوں کو متاثر کیا۔ جامعہ کے استادوں کا یہ فرض ہے کہ وہ جامعہ کے اندر، اور آپ لوگوں کا، جو جامعہ سے سند لے کر جا رہے ہیں، فرض ہے کہ جامعہ کے باہر اپنی گفتار اور کردار کے ذریعے ان بزرگوں کی یاد تازہ رکھیں۔ ان کی نقل نہ کیجیے، اس لئے کہ نقل بگڑ جاتی ہے اور اس کا اثر اُلٹا ہو سکتا ہے، ان کی مدد سے اپنی شخصیت کو سدھاریے اور سنواریے، جیسے پودے سورج کی روشنی سے مدد لے کر اپنے پھولوں میں رنگ اور خوشبو پیدا کرتے ہیں۔ آپ تہذیب کے، رواداری کے، بھائی چارہ کے، علم اور عمل دوستی کے سائے میں پلے ہیں، ان خوبیوں کے فیض کو دوسروں تک پہنچایئے اور اپنے آپ کو ہندوستانی شہریت کا خوبصورت نمونہ بنایئے۔ خدا آپ کو کامیاب کرے۔“

شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے امیر جامعہ جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کو خطاب کرتے ہوئے انتہائی اختصار کے ساتھ جامعہ کی ترقی پر روشنی ڈالی۔ آپ نے فرمایا:

شاید آپ کو یاد ہو، آج سے کوئی چالیس برس پہلے برلن میں آپ نے مجھ سے پوچھا تھا کہ

"اگر میں تم کو ایک سپاٹ میدان میں لے جا کر کھڑا کر دوں اور کہوں کہ یہی جامعہ ملیہ اسلامیہ ہے تو اسے مان لوگے؟" میں نے جواب دیا تھا کہ "آپ فرمائیں گے تو مان لوں گا۔" جامعہ کی یہ بستی اسی سپاٹ میدان میں رفتہ رفتہ آباد ہوئی۔ اس کا بہت بڑا حصہ خود آپ نے آباد کیا۔ اس کے نئے شعبے انسٹی ٹیوٹ آف آرٹس اینڈ ایجوکیشن، بالک ماتا سنٹر، نرسری اسکول، ریسرچ ٹریننگ اینڈ پروڈکشن سنٹر اور رورل انسٹی ٹیوٹ ہیں، اور ان کاموں کے علاوہ جو ان شعبوں میں کئے جاتے ہیں، پرانے شعبوں میں نئے کام شروع کئے گئے، جیسے کہ مدرسہ ثانوی میں سائنس کی تعلیم اور استادوں کے مدرسے میں بی ایڈ کا کورس۔ دس برس سے جامعہ کو خرچ کے برابر سرکاری امداد مل رہی ہے، اور عمارتوں کے لیے جو گرانٹ اور قرض پر رقمیں ملیں اس سے استادوں کے مدرسے کا ہوسٹل، تعلیم و ترقی کی عمارت، جس میں اس وقت صدر دفتر اور کتب خانہ ہے، کالج اور کالج کا ہوسٹل، آرٹس انسٹی ٹیوٹ کی عمارت اور لڑکیوں کے لئے گرڈ افلیس۔ لورل ہوسٹل بنوائے گئے۔ ۱۹۶۰ء میں جامعہ کی چالیس سالہ جوبلی منائی گئی، اسی سلسلے میں رسالہ جامعہ، جو ۱۹۴۷ء سے بند ہو گیا تھا دوبارہ جاری کیا گیا اور شہر میں اردو مرکز کے نام سے چار چھوٹے کتب خانے قائم کئے گئے۔ جون ۱۹۶۲ء میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے اپنے ایکٹ کی دفعہ ۳ کے ماتحت جامعہ کو ایک اعلیٰ تعلیم کا ادارہ تسلیم کر لیا۔ اس کے بعد ترقی کے بہت سے امکان پیدا ہو گئے، جامعہ کے کارکنوں کو یو جی سی کے قاعدوں اور پے کمیشن کی سفارشوں کے مطابق تنخواہیں ملنے لگیں، کالج اور استادوں کے مدرسے میں استادوں کی تعداد میں اضافہ کیا جا سکا، اور ۱۹۶۳ء سے کالج میں تاریخ میں ایم اے کا اور استادوں کے مدرسے میں ایم ایڈ کا کورس جاری کیا گیا۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے قریب دس سال ہوئے ہماری سندوں کو اپنی سندوں کے برابر مان لیا تھا۔ دہلی یونیورسٹی نے پہلے ہائر سکنڈری اور بی ایڈ، اور حال ہی میں باقی تمام سندوں کو اسی طریقے پر تسلیم کر لیا ہے، دوسری یونیورسٹیاں بھی اسی طرح سے علمی بھائی چارہ برت رہی ہیں۔ لیکن مجھے معلوم ہے

کہ آپ اینٹ پتھر، روپے پیسے، دنیاوی حیثیت کے اظہار اور آدمیوں کی گنتی سے الجھتے ہیں، اس لئے آپ کو یقین دلانا چاہتا ہوں کہ جامعہ اپنے آپ کو اپنی سندوں، اپنی عمارتوں اور اپنے سرمائے کی وجہ سے ہی آباد نہیں سمجھتی ہے۔"

ڈاکٹر صاحب ۱۹۴۸ء میں مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر منتخب ہونے کے بعد علی گڑھ تشریف لے گئے۔ اس وقت سے اب تک پروفیسر مجیب صاحب شیخ الجامعہ کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔ مجیب صاحب نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں مختصر طور پر اس سولہ سالہ مدت کی کارگزاریوں کو پیش فرمایا، ساتھیوں میں سے جو وفات پاگئے یا ریٹائر ہوگئے ان کا ذکر کیا اور یونیورسٹی کا درجہ مل جانے کے بعد جو نئے حالات پیدا ہوئے ہیں اور رفتہ رفتہ حالات میں تبدیلیاں آرہی ہیں، انھیں بیان کیا، حالات اب بھی بڑی حد تک ناساعد ہیں، مشکلات کی شکلیں بدل گئی ہیں، لیکن ایسا نہیں ہے کہ باقی نہیں رہیں، مگر اس میں شبہ نہیں کہ اب فراخی کا دور ہے ایسے موقعوں پر جب غربت کے بعد امیری اور تنگی کے بعد فراخی کا دور آئے بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہوتی ہے شیخ الجامعہ صاحب اس طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اب یہ مشکل پیدا ہوگئی ہے کہ مشکلات کا دور ختم ہوگیا ہے، اور ہم سے بہتر آپ خود سمجھتے ہوں گے کہ ہمیں کن خطروں سے بچنا اور کن حوصلوں کو اپنا رہنما بنانا چاہیئے۔ یہ ہم جانتے ہیں کہ ہمیں دوسری یونیورسٹیوں کی نقل نہ کرنا چاہیئے، ردّ یہ صرف اس لئے نہ حاصل کرنا چاہیئے کہ قاعدے کے مطابق اس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، نئے ڈپارٹمنٹ صرف اس لئے نہ کھولنے چاہئیں کہ عام طور پر یہ یونیورسٹیوں میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف ہم کو ہر موقع پر دوسری یونیورسٹیوں کے طریق کار کو معلوم کرنے اور سند کے طور پر پیش کرنے کو کہا جاتا ہے، اور ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم اپنے لئے کوئی نیا راستہ نہ نکال سکیں گے اگر کوئی بزرگ سے بزرگ شخصیت اس کی تصدیق نہ کرے کہ یہ راستہ صحیح ہے۔"

جلسۂ یوم تاسیس

۲۹ر اکتوبر کو ۴۴واں یوم تاسیس منایا گیا۔ صبح سویرے جامعہ کا جھنڈا لہرایا گیا اور

"جامعہ کا یہ پرچم" بچوں کے ایک گروپ نے پڑھا اور تمام طالب علموں نے اسے دہرایا۔ اس کے بعد ایک جلسہ منعقد ہوا، جس کا انتظام استادوں کے مدرسہ نے کیا تھا اور جس کی صدارت کے فرائض بی ایڈ کے ایک طالب علم شیام سندر ونس نے انجام دئے۔ جلسہ کا آغاز جامعہ کے ترانے سے ہوا، جو اسی سال تیار کیا گیا اور ہم ماہنامہ جامعہ کی اسی اشاعت میں شائع کر رہے ہیں۔ اس کے بعد مختلف طالب علموں نے جامعہ کے متعلق اپنے تاثرات بیان کئے۔ اس کے بعد مختلف اداروں کے اساتذہ نے "ہمارے حوصلے، ہمارے منصوبے" کے عنوان پر تقریریں کیں۔ سب سے پہلے نرسری اسکول کی ڈائرکٹریس مسیز فاطمہ صاحبہ نے تقریر کی۔ آپ نے نرسری اسکول کے کاموں پر روشنی ڈالنے کے بعد فرمایا کہ "آج مجھے یہ بتلاتے ہوئے بڑی خوشی اور فخر ہوتا ہے کہ جامعہ نرسری اسکول کو دہلی میں چھوٹے بچوں کی تعلیم میں ایک نمایاں حیثیت حاصل ہے، لیکن ابھی ہمیں بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ ہم نے اسکول کا تعلیمی سامان خود ڈیزائن کر کے جامعہ میں تیار کرایا ہے، جسے عام طور پر لوگ بہت پسند کرتے ہیں، لیکن ہم اس تعلیمی سامان اور اپنے طریقۂ تعلیم کو مختلف قسم کے اسکولوں میں استعمال کر کے یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ ہندوستانی بچوں کے لئے کونسا سامان مناسب رہے گا، جو ہندوستانی بھی ہو اور بچے کو آیندہ کے سائنٹفک اور ٹکنیکل ماحول کے لئے بھی تیار کر سکے، بچوں میں کچھ کرنے کی خواہش پیدا کرے، سوچنے اور سمجھنے کے لئے مجبور کرے۔"

اس کے بعد رورل انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر ڈاکٹر ہاشم امیر علی صاحب نے تقریر کی۔ زمانۂ قیام ۵۶ ـــ سے اب تک کے حالات، مشکلات اور نتائج بیان کرنے کے بعد ڈائرکٹر صاحب نے آئندہ کے متعلق یہ انکشاف فرمایا کہ آٹھ سال کے تجربے کے بعد ملک کے بترہ رورل انسٹی ٹیوٹ کے مستقبل پر وزارت تعلیم اور یوجی سی میں غور کیا جا رہا ہے اور اس کا قوی امکان ہے کہ جامعہ رورل انسٹی ٹیوٹ کے انتظام کے علاوہ، جو اس وقت جامعہ کے ذمے ہے، اس کے نصابی معاملات اور امتحانات بھی جامعہ کے سپرد کر دئے جائیں۔ ممکن ہے کہ جولائی ۶۵ء میں جب نیا تعلیمی سال شروع ہو تو جامعہ رورل انسٹی ٹیوٹ جامعہ ملیہ کے

مکمل انتظام اور انصرام میں آچکا ہو۔ مجھے امید ہے کہ جامعہ ملیہ دیہی تعلیم کے ان مسائل کو جو ابھی تک زیر غور اور زیر بحث ہیں حل کرنے میں کامیاب ہو گی۔

اس کے بعد فیکلٹی آف ہیومینیٹز اینڈ سائنسز کے ڈین جناب ضیاء الحسن فاروقی نے کالج کے منصوبوں کے سلسلے میں فرمایا کہ " ہمارا منصوبہ یہ ہے کہ بی اے کے طالب علموں کے لئے سیاسیات، معاشیات، تاریخ اور جغرافیہ کی نصابی کتابیں اردو میں لکھی جائیں، عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کی ایک نمونے کی نصابی کتاب انگریزی میں تیار کی جائے جس میں اب تک کی تحقیقات کا نچوڑ پیش کیا جائے اور اس کی تصنیف میں جو طرز فکر اور اندازِ بیان ہو وہ صحیح معنی میں معروضی اور تاریخی ہو، اسی عہد کی ایک ڈکشنری مرتب کی جائے جس سے تاریخ کے طالب علم اور تحقیقی کام کرنے والے پورا فائدہ اٹھا سکیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ چوتھے پلان میں صوفیاء کے ملفوظات اور تصوف کی اہم کتابوں کے ترجمے اردو اور ہندی میں شائع کریں، اردو کے شاعروں اور نثر نگاروں کا ایک تذکرہ بھی مرتب کرنے کا منصوبہ ہے۔"

اس کے بعد فیکلٹی آف ایجوکیشن کے ڈین ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب نے فرمایا کہ " ہمارے تعلیمی کام کا میدان اساتذہ کی تربیت ہے، اس کام کے تین نمایاں پہلو ہیں (۱) تحقیقی (۲) تربیتی (۳) اور توسیعی "۔ موصوف نے مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ " استادوں کے مدرسے نے ابتدائی مدارس کے اساتذہ کی تربیت کا خاص دھیان رکھا ہے۔ ہم ایک مدت سے اس کام میں لگے ہوئے ہیں اور اس کے معیار اور وقار کو بڑھانے کی برابر کوشش کرتے رہے ہیں۔ ابھی تک ہمارے ملک میں ابتدائی تعلیم سے متعلق تحقیقی کام بہت کم ہوا ہے بلکہ یہ کہنا غالباً زیادہ درست ہو گا کہ اسے توجہ کے لائق ہی نہیں سمجھا گیا ہے۔ ہم نے اب تک جو کچھ تحقیقی کام کیا ہے، اس کی سطح کو بلند کرنا اور اسے ترقی دینا چاہتے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ہمارے یہاں ابتدائی تعلیم بالخصوص بنیادی تعلیم کے مسائل پر اعلیٰ تحقیق اور ریسرچ کا کام بھرپور طریقے پر انجام پائے اسی

ضمن میں ہم نے تاریخ ہند کے عہد وسطیٰ کی تعلیمی تاریخ کی تدوین و ترتیب کو بھی اپنے منصوبے میں شامل کیا ہے۔

جہاں تک اساتذہ کے تربیتی کاموں کا تعلق ہے ہم اپنے مدرسے کو ایک جامع تربیتی ادارہ بنانے کے خواہش مند ہیں۔ چوتھے قومی منصوبے میں جامع تربیتی اداروں کی تجویز رکھی گئی ہے۔ جہاں مختلف نوعیتوں اور منزلوں کے اساتذہ بیک وقت تربیت حاصل کر سکیں گے۔ ایک جامع تربیتی ادارے کا تصور پہلے سے ہی ہمارے سامنے رہا ہے۔ ہم دس سال سے زائد عرصے سے ابتدائی اور ثانوی دونوں مدارس کے لئے اساتذہ کی تربیت کا انتظام کر رہے ہیں۔ گذشتہ سال ایم ایڈ کا نصاب بھی ہمارے یہاں جاری ہو گیا ہے اب ہم نے اپنے نئے پروگرام میں آرٹ اور کرلیفٹ (حرفہ) کے اساتذہ کی اعلیٰ تربیت، نرسری اسکول اور تربیت جسمانی کے اساتذہ کی تیاری کا کام شامل کیا ہے۔ اس طرح ہمارا دامن کافی وسیع ہو جائے گا اور ہم بجا طور پر ایک جامع تربیتی ادارہ کہلانے کے مستحق ہو جائیں گے۔

اساتذہ کی تربیت کے نئے اصولوں اور نئے طریقوں کی ترویج و اشاعت بھی ایک تعلیمی ادارے کا منصب ہوا کرتی ہے۔ ہمارے یہاں توسیعی پروگرام کا مرکز قائم ہے۔ لیکن اس کی سرگرمیاں صرف دہلی کے مدارس تک محدود ہیں۔ اب ہم ایک منظم اشاعتی پروگرام کے ذریعے اپنے دائرہ عمل کو بہت کچھ وسعت دینا چاہتے ہیں۔"

اس کے بعد اعزازی لائبریرین پروفیسر محب الحسن صاحب نے کتب خانہ کے متعلق تقریر کی۔ کتب خانہ کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ اس کی اپنی کوئی عمارت نہیں ہے۔ اس لئے محب الحسن صاحب نے اپنے منصوبے میں سب سے زیادہ زور عمارت پر دیا۔ کتابوں کی خریداری کے لئے جامعہ کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے پیش نظر منظور شدہ رقم بہت ہی ناکافی ہوتی ہے اس لئے موصوف مختلف ذرائع سے معیاری کتابیں حاصل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں آپ نے فرمایا کہ "ہم ایشیا فاؤنڈیشن

سے دو مہینے کے اندر دو سو بڑی معیاری کتابیں لائے ہیں اور امید ہے کہ نومبر میں اور کتابیں ملیں گی۔"

افسران شعبہ کی تقریروں کے بعد جناب شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے ایک مختصر تقریر کی، جس میں موصوف نے کارکنان جامعہ کو جامعہ کی ۴۴ ویں سال گرہ کی مبارک باد دی، اس کے بعد فرمایا کہ اس سالانہ تقریب کے موقع پر جامعہ کی کارگذاریوں کی مختصر رپورٹ اور آیندہ کے منصوبے پیش کیے جاتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان تقریروں سے بہت سی نئی باتیں معلوم ہوتی ہیں، مگر میرا منصب یہ ہے کہ جو خامیاں رہ گئی ہیں یا جن کی طرف پوری توجہ نہیں کی گئی ہے، ان کی طرف برابر توجہ دلاتا رہوں۔ شیخ الجامعہ صاحب نے آخر میں فرمایا کہ بہت سے تعصبات ہیں جو دل کی تہہ میں بیٹھ گئے ہیں، مگر تہذیب نے ان پر پردہ ڈال دیا ہے، ہمیں ذرا گہرائی میں جا کر اپنے دلوں کو ٹٹولنا چاہیے اور اپنے جذبات و احساسات کا جائزہ لیتے رہنا چاہیے۔

آخر میں صدر جلسہ جناب شیام سندر ونس (متعلم بی ایڈ) نے جامعہ کے اس جنم دن پر طلبا، اور اساتذہ کو مبارک باد دیتے ہوئے فرمایا کہ "یہ دن صرف خوش ہونے کا ہی دن نہیں ہے بلکہ سوچنے اور دھیان دینے اور کرنے کا دن بھی ہے۔ مجھ جیسے ایسے بہت سے ساتھی یہاں موجود ہوں گے جو پہلی دفعہ جامعہ برادری میں شامل ہو کر اس جنم دن کو منا رہے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس وجہ سے ہماری ذمہ داری کچھ اور بڑھ جاتی ہے۔ اب ہمیں بھی اسے محسوس کرنا ہے اور اس ذمہ داری کو پورا کرنے کی کوشش کرنی ہے جس کی جامعہ کے ایک طالب علم سے امید رکھی جاتی ہے۔ خدا کرے، ہم سب اپنے بزرگوں اور استادوں کی امیدوں کو پورا کرنے کے لائق بنیں۔ اور ہم سب۔ نئے اور پرانے، ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی جو جامعہ کے بچے ہیں، ایک دوسرے کے سچے اور پکے بہن بھائی ثابت ہوں۔ اور اس آپس کی ایکتا اور آپس کے پریم کو ملک بھر میں پھیلانے والے ثابت ہوں اس وقت ہی ہم جامعہ کے سچے بچے کہلانے کے مستحق ہوں گے۔"

اس موقع کے لیے منتظمین جامعہ نے "تحفۂ یوم تاسیس" کے نام سے ایک کتابچہ شائع کیا تھا، جس میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن، حکیم اجمل خاں، مولانا محمد علی، ڈاکٹر ذاکر حسین، اور پروفیسر مجیب کے مختلف اقتباسات دئے گئے تھے جن سے جامعہ کے مقاصد اور اس کی خصوصیات پر روشنی پڑتی ہے ۔ چند اقتباسات آپ بھی ملاحظہ فرمائیں :

"... جامعہ ملیہ اسلامیہ کی سات سولہ سات برس کی زندگی خود اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے جہاں اپنی خدا پرستی اور ملت پروری کو اپنا شعور بنایا وہیں اس نے وطن دوستی کو بھی اپنے طلبا کی زندگی کا ایک ولولہ انگیز جذبہ سمجھا اور اس کو ہمیشہ ابھارا۔"

(رئیس الاحرار مولانا محمد علی - ہمدرد دہلی ۱۸ جنوری ۱۹۲۸ء)

"جامعہ نے جہاں کئی اور باتوں میں عام روش اور عام وضع کو چھوڑا ہے، وہاں تاسیس کی تقریب منانے میں بھی انوکھا چلن اختیار کیا ہے۔ ایسا چلن کہ اس پر رعب اور شان کا فریب کھائے ہوئے لوگ مسکراتے ہیں۔ قاعدے اور ضابطے کے سیدھے راستے پر چلنے والے حیران ہوتے ہیں یا الجھتے ہیں، مگر سادگی اور خلوص ایمانداری اور انکسار کے قدردان کو اس میں کچھ نہ کچھ دل میں رکھنے اور ساتھ لے جانے کو ضرور نظر آجاتا ہے ۔"

(پروفیسر محمد مجیب - یوم تاسیس ۱۹۳۸ء)

"جامعہ کے ساتھیو، چھوٹے ساتھیو اور بڑے ساتھیو! تمھیں یہ نیا سال مبارک ہو ... میں نے بڑوں اور چھوٹوں دونوں کو ساتھی کہا ہے، ساتھی اس لئے کہ ہم سب ایک دوسرے کے ساتھ مل کر کام کرنے کے لئے جمع ہوئے ہیں، جو کام ہمیں کرنا ہے، اس میں چھوٹے بھی اتنے ہی شریک ہیں جتنے بڑے، ہم سبھی کو مل جل کر کام کرنا ہے۔ کچھ سیکھنا ہے کچھ سکھانا۔ کام میں ہمیں ایک دوسرے کی مدد کرنی ہے۔ ادب، عزت، اور محبت کا ہم ساتھیوں میں رشتہ ہے اور یہی ہمارے طریق کار کی روح ہے.... اس سال ہمارے کرنے کے یہ چار کام ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص کو یہ چار چیزیں زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کی کوشش کرنا چاہیئے ۔ ۱۔ صحت ۲۔ طاقت، ۳۔ حسن اور ۴۔ پاکی ۔"

(ڈاکٹر ذاکر حسین، طلبہ اساتذہ سے خطاب آغاز سال تعلیمی ۱۹۴۱ء)

کوائف جامعہ

انجمن ترقی اردو شاخ جامعہ نگر کا افتتاح

جناب پروفیسر محمد مجیب صاحب (شیخ الجامعہ) نے انجمن ترقی اردو شاخ جامعہ نگر کا ۱۱ اکتوبر کو افتتاح فرمایا۔ جلسے کی صدارت کے فرائض مشہور ایڈوکیٹ جناب شیو پرشاد سنہا صاحب نے انجام دئے۔ پروفیسر مجیب صاحب نے افتتاح کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے یہ معلوم کرکے بڑی خوشی ہوئی کہ جامعہ نگر میں انجمن ترقی اردو کی شاخ قائم ہوئی ہے۔ جامعہ ملیہ کا انجمن ترقی اردو سے بہت گہرا اور پرانا تعلق ہے۔ انجمن کی لسانی تحریک سے قطع نظر جامعہ نے اس کی ادبی اور تصنیفی سرگرمیوں میں ہمیشہ حصہ لیا ہے، اس کی مدد کی ہے اور اس کی قابلِ قدر خدمات کو سراہا ہے۔ موصوف نے مزید فرمایا کہ اردو زبان دراصل ہندوستان کی زبان ہے، مگر جذباتی طور پر بہت مشکل ہے کہ اسے مذہبوں اور جماعتوں کی جو تقسیم ہے اس سے الگ رکھا جائے۔ بہرحال اگر اردو کی خدمت کرنی ہے، اسے ملک میں فروغ دینا ہے اور مختلف فرقوں کی اس مشترک میراث اور ہندوستان کی متحدہ تہذیب وتمدن کی اس نشانی کو باقی رکھنا ہے تو سیاسی اور مذہبی جھگڑوں سے اس کو بالکل الگ رکھنا چاہیئے۔ آپ کو معلوم ہے کہ جامعہ نے اُردو کے چار مرکز قائم کئے ہیں۔ یہ مرکز اس لئے قائم ہو سکے اور چل سکے کہ ان کا بہت زیادہ چرچا نہیں کیا گیا، خاموشی سے کام شروع کر دیا گیا۔ مجھے یقین ہے کہ اگر اشتہار دئے جاتے اور جلسے کئے جاتے تو یہ مرکز قائم نہ رہ سکتے۔

پروفیسر مجیب نے اپنی تقریر کے آخر میں فرمایا کہ اس شاخ کو چاہیئے کہ اردو کو ایک زبان اور بہت اچھی زبان کی حیثیت سے پیش کرے اور لوگوں کو ترغیب دے

کہ وہ اپنے خیالات کے اظہار کا اس کو ذریعہ بنائیں اور اس کے فروغ و ترقی کے لئے صحیح معنی میں کوشش کریں۔ مجھے امید ہے کہ انجمن ترقی اردو کی یہ شاخ اس علاقے میں اردو کی مفید خدمت انجام دے گی۔

صدر جلسہ شیو پرشاد سنہا صاحب نے اپنی صدارتی تقریر میں فرمایا کہ شیخ الجامعہ پروفیسر مجیب صاحب نے بالکل صحیح فرمایا ہے کہ اردو کے معاملہ کو مذہب اور سیاست سے بالکل الگ رکھنا چاہیئے، مگر میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو اردو کے مستقبل سے مایوس ہیں۔ اردو کی جب شدید مخالفت ہو رہی تھی، اس وقت اردو کی حمایت میں کچھ کہنا مشکل ہی نہیں ناممکن تھا، ہمارے صوبے یو پی کی حالت تمام صوبوں سے زیادہ خراب تھی۔ معلوم ہوتا تھا کہ اردو کا نام و نشان بھی باقی نہیں رہے گا، مگر میں اس وقت بھی مایوس نہیں تھا، کیونکہ اردو کی جڑیں اس قدر گہری اور مضبوط بنیادوں پر ہیں کہ تعصب اور فرقہ واریت کی سخت سے سخت آندھیاں انہیں آسانی سے اکھاڑ نہیں سکتیں۔ اب حالات کافی بدل چکے ہیں۔ پہلے اردو کے وجود ہی سے انکار کیا گیا تھا، مگر اب کہا جاتا ہے کہ اردو ہندی ایک ہی چیز ہیں، اگر ہم لگن اور خلوص کے ساتھ کام کریں گے تو مجھے قوی امید ہے کہ اردو کو اپنا حق ضرور ملے گا۔

افتتاح سے قبل شاخ کے جنرل سکریٹری عبداللطیف اعظمی نے انجمن کے قیام پر روشنی ڈالی انھوں نے تبلایا کہ یہ شاخ کب اور کن حالات میں قائم ہوئی۔ عہدے داروں اور مجلس عاملہ کے اراکین کے ناموں کی تفصیل تبلانے کے بعد سکریٹری نے تبلایا کہ اتفاق سے دلی کے جنوبی علاقے میں، جو اس شاخ کا علاقہ ہے، ادیبوں، شاعروں اور صحافت نگاروں کی بہت بڑی تعداد رہتی ہے۔ مثلاً اردو کے مشہور محقق جناب مالک رام، مقبول عام ماہنامہ "بیسویں صدی" کے ایڈیٹر جناب خشتر گرامی، مشہور جرنلسٹ جناب ظفر پیامی، "منادی" کے اڈیٹر جناب حسن ثانی نظامی، ماہنامہ "نظامی" کے سرپرست

خواجہ پیر ضامن نظامی سید بخاری، افسانہ نگار اور شاعر مخمور جالندھری، شاعر اور جرنلسٹ رام کرشن مضطر اور کیلاش ماہر اسی علاقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ جامعہ کے مصنفین پوری دلّی پر بھاری ہیں۔ ڈاکٹر سید عابد حسین اور پروفیسر مجیب جیسے ممتاز مصنفین کے علاوہ جناب شمس الرحمٰن محسنی، محمد عتیق صدیقی، جناب سعید انصاری، ڈاکٹر سلامت اللہ، جناب عبدالغفار مدہولی، مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی، قاضی زین العابدین، جناب ضیاء الحسن فاروقی، ناول نگاروں میں محترمہ صالحہ عابد حسین، افسانہ نگاروں میں محترمہ آصفہ مجیب شعراء میں غلام ربانی تاباں جیسے ممتاز شاعر کے علاوہ قیصر زیدی، سیفی پریمی، انوار علی خاں سوز، محمد رفیق خاں رفیق، رادھے شیام پاٹھک، شیام سروپ شرما (برکت علی فراق) بچوں کے شاعروں میں جناب شفیع الدین نیّر کے علاوہ سید منیر الحسن منیر، بزمی، بھارتی مضمون نگاروں میں ڈاکٹر ہاشم امیر علی، جناب میر نجابت علی، جناب عبداللہ ولی بخش قادری، جناب محمد ذاکر، جناب انور صدیقی (محمد خلیق صدیقی) ڈاکٹر مجاہد حسین زیدی، عبدالحلیم ندوی، جناب رشید نعمانی، جناب معین الدین احمد، جناب رحمت علی، جناب جعفر رضا بلگرامی، جناب اقتدار حسین صدیقی، ڈاکٹر محمد عمر، ڈاکٹر ماجد حسین جناب عنوان چشتی اور بچوں کے ادیبوں میں جناب محمد حسین حسان (ایڈیٹر پیام تعلیم) اور محترمہ مشیر فاطمہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

شامِ جگر

شاخ کے افتتاح کے بعد شامِ جگر کا پروگرام شروع ہوا۔ اس کا آغاز حضرت روش صدیقی کی تقریر سے ہوا۔ موصوف کی مرحوم سے پہلی ملاقات ۲۷ء۱۹ میں اردو مرکز لاہور کے سلسلہ میں ہوئی، جس کو شمس العلماء مولانا تاجور نجیب آبادی نے بہترین اردو ادب کی تخلیق و اشاعت کے لئے قائم کیا تھا اور جس سے حضرت اصغر گونڈوی اور مرزا یگانہ بھی گہرا تعلق رکھتے تھے۔ جگر مرحوم سے جناب روش کے تعلقات کا یہ سلسلہ یوم وفات تک قائم رہا اور امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ ان دونوں شاعروں کے

تعلقات میں وسعت اور گیرائی بڑھتی گئی۔ حضرت روش ان معدودے چند شخصیتوں میں سے ہیں، جن کو ایک تہائی صدی کے قریب مرحوم کے قرب، اخلاص و مودت حاصل رہا اور ان کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں سے کماحقہٗ آگاہی حاصل ہے۔ وقت کی کمی کی وجہ سے موصوف نے اپنی تقریر کو صرف چند مشاعروں کے واقعات تک محدود رکھا۔ ان مشاعروں کے حالات و تفصیلات بے حد دلچسپ اور سبق آموز تھے۔ جن سے مترشح ہوتا تھا کہ حضرت جگر کس قدر وسیع القلب، وضعدار اور محبت سرشت انسان تھے، شرافت اور وضعداری ان کی زندگی کا حسن تھی، دوسروں کی خاطر وہ اپنی وضعداری کو بھی ترک کرنے کے لئے تیار ہو جاتے تھے۔ جگر مرحوم اردو کے ان خوش نصیب شاعروں میں سے ہیں جن کے متعلق سب سے زیادہ لکھا گیا ہے، مگر اس کے باوجود حضرت روش نے اپنی مختصر تقریر میں ایسے واقعات بیان کئے جن سے مرحوم کی مروت آشنا سیرت کے ایسے گوشوں پر روشنی پڑتی ہے، جن کے بارے میں لکھنے والوں نے بہت کم لکھا ہے۔ موصوف کی تقریر اس قدر پسند کی گئی کہ اسے قلم بند کرنے پر اصرار کیا گیا۔

صدر جلسہ جناب شیو پرشاد سنہا صاحب نے جگر مرحوم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ میں جب کانپور جایا کرتا تھا تو اردو کے ممتاز شاعر جناب بابو کرشن سہائے بنکاری وحشی کے یہاں ٹھہرا کرتا تھا۔ ایک مرتبہ میں وہاں مقیم تھا اور اتفاق سے حضرت وحشی کے یہاں مولانا اقبال سہیل اور حضرت جگر کا بھی قیام تھا۔ ایک بے تکلف اور شعر و شاعری کی نجی صحبت میں طے ہوا کہ اردو شاعری کے یہ تینوں سلاطین فی البدیہہ دو دو شعر کہیں۔ اس تجویز پر حضرت جگر مرحوم نے فرمایا

دل گیا رونق حیات گئی　　غم گیا ساری کائنات گئی
مرگ عاشق تو کچھ نہیں لیکن　　اک مسیحا نفس کی بات گئی

مولانا اقبال احمد سہیل مرحوم نے ارشاد فرمایا۔

حسن گر پردۂ انوار سے عریاں ہو جائے — دہر تو دہر ہے فردوس بھی لرزاں ہو جائے
حسن گر راز کے پردے سے نمایاں ہو جائے — طور تو طور ہے کونین فروزاں ہو جائے

حضرت وحشی نے ارشاد فرمایا

زمیں پر چل تو صد گنجینۂ اسرار ہو کر چل
فلک پر چل تو ابر ریزش انوار ہو کر چل
کہیں نقش قدم تیرا فریب رہ نہ بن جائے
جو چلنا ہے جنید و شبلی و عطار ہو کر چل

آخر میں جناب اشفاق محمد خاں اور کالج کے دو طالب علم مظفر عالم صاحب اور سلیم اشرف صاحب نے حضرت جگر مرحوم کی کچھ غزلیں ترنم کے ساتھ پڑھ کر سنائیں اور چند غزلوں کے ریکارڈ سنائے گئے، جن میں سے دو غزلیں مرحوم نے اپنی عمر کے آخری زمانے میں اس وقت پڑھی تھیں جب وہ کچھ علیل بھی تھے۔ (عبداللطیف اعظمی (جنرل سکریٹری)

تعلیمی میلے کا افتتاح

۳۰ر اکتوبر کو امسال تعلیمی میلہ شروع ہوا۔ اس کا افتتاح دلّی کے میئر اور مشہور قومی رہنما جناب بادا بچتر سنگھ صاحب نے کیا۔ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے موصوف کا خیر مقدم کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم لوگ دلّی کے ایک کونے میں پڑے ہوئے ہیں اور طرح طرح کی تکلیفوں کو جھیل رہے ہیں، اگر کارپوریشن اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کرے اور ان کو پورا کرنے کی کوشش کرے تو ہماری بہت سی ضروریات پوری ہو سکتی ہیں اور یہ قومی تعلیمی ادارہ زیادہ اطمینان اور سکون کے ساتھ اپنے فرائض ادا کر سکتا ہے۔ بادا صاحب نے اپنی طویل مگر دلچسپ تقریر میں بڑی کام کی باتیں بتائیں اور جامعہ کی ضروریات کو ممکن حد تک پوری کرنے کا وعدہ کیا۔

یہ میلہ حسب معمول تین روز تک رہے گا، جس میں علمی، ادبی، تعلیمی اور ثقافتی پروگرام پیش کئے جائیں گے۔ ۳۰ر اکتوبر ۶۴ء ۱۹

Regd. No. D - 768 October, 1964

The Monthly J A M I A

P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

نومبر

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۰	بابت ماہ نومبر ۱۹۶۴ء	شمارہ ۱۱

فہرست مضامین

مدیر : ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

ڈاکٹر سید عابد حُسین

جواہرلال نہرو

انسانیت، امن اور رواداری کا علمبردار

جواہرلال نہرو نے اپنی کتاب تلاش ہند میں ایک جگہ لکھا ہے :-

" موجودہ دور کے بہترین ذہن کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عملی اور افادی اخلاقی اور معاشرتی اقدار۔ ایثار ہمدردی اور خدمت کے جذبے سے معمور ہوتا ہے۔ اس کے سماجی اصلاح وترقی کے جوش نے ایک عملی تصوریت کی شکل اختیار کرلی ہے۔ انسانیت اس کا دیوتا ہے اور سماجی خدمت اس کا مذہب ۔"

اسی طرز خیال سے، جسے جواہرلال سائنٹفک ہیومانزم کہتے ہیں، ان کا اپنا تصور حیات ماخوذ ہے۔ چنانچہ ان کی سیرت اور زندگی کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہمارے ذہن میں ہیومانزم یا مسلک انسانیت کا ایک واضح تصور موجود ہو۔

انسانیت کا لفظ اردو میں عام طور پر نیکی اور نرمی خلق و مروّت، لطف وعنایت کی صفات کے لئے، جنھیں ہماری سماج میں انسان کا حقیقی جوہر سمجھا جاتا ہے، استعمال ہوتا ہے، مگر جب ہم "مسلک انسانیت" کی اصطلاحی ترکیب استعمال کرتے ہیں تو ہماری مراد ایک خاص تصور زندگی سے ہوتی ہے جس نے مغربی یورپ میں رینے سانس (RENAISSANCE) کے دور میں نشوونما پائی تھی۔ رینے سانس یا حیات نو کا دور تاریخ یورپ میں پندرھویں اور سولھویں صدی کا زمانہ کہلاتا ہے۔ جب قدیم یونانی تہذیب اور علوم اٹلی اور مغربی یورپ کے دوسرے ملکوں میں پہنچے اور انھوں نے لوگوں کے گھٹے ہوئے اور بھچے ہوئے تصور زندگی کی جگہ ایک نئے تصور کو جنم دیا کہ انسان محض جاگیرداری اور کلیسائی نظام کی مشین کا ایک پرزہ نہیں ہے بلکہ اپنی ایک جداگانہ اور مستقل ہستی رکھتا ہے

وہ دوسرے مقاصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں بلکہ خود مقصد کائنات ہے۔ ریاست، سماج مذہب کلیسا سب وسائل ہیں، فرد انسانی کی جسمانی، ذہنی اور روحانی قوتوں کو ہم آہنگی کے ساتھ نشو ونما دینے کے۔ یہی تصورِ زندگی ہیومنزم یا مسلک انسانیت کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ نئی نسلوں کو ہیومنزم کی تربیت دینے کے لئے لبرل آرٹس۔ ادب فلسفہ تاریخ وغیرہ کا ایک نصاب تیار کیا گیا تھا جو صدیوں یورپ کے اسکولوں اور یونیورسٹیوں میں پڑھایا جاتا رہا۔

بیسویں صدی میں جب سائنس اور صنعت کا دور آیا تو ہیومانزم اور اس کی تعلیم کا تصور بھی بدلا۔ اب انسان کی جسمانی ذہنی اور روحانی قوتوں کی ہم آہنگ نشو ونما کے لئے یہ بھی ضروری سمجھا جانے لگا کہ وہ زندگی اور کائنات کا مشاہدہ سائنس کے معروضی نقطۂ نظر سے کرے۔ اس ترمیم کی وجہ سے نئے ہیومانزم کو لوگ سائنٹفک ہیومنزم یا علمی مسلکِ انسانیت کہنے لگے اور اس کی تعلیم کے لئے لبرل آرٹس کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیم بھی نصاب کا لازمی جزو قرار دی گئی۔ اسی مسلک انسانیت کو جواہر لال نے اپنایا تھا۔

مسلک انسانیت کے مقاصد کو جواہر لال نے اپنے خوشنما اور پر اثر الفاظ میں اس طرح بیان کیا ہے " سازِ ہستی کی ہم آہنگی، فرد کی خارجی اور داخلی زندگی کا توازن افراد اور جماعتوں کے باہمی تعلقات کی درستی، نوعِ انسانی کا روز بروز بلند تر اور برتر مدارج پر فائز ہونا، جماعت کی مسلسل نشو ونما، فرد کی پیہم ترقی" انسانیت کے اس تصور کو خود اپنی، اپنی قوم کی اور پوری نوع بشر کی، زندگی میں عملی جامہ پہنانا، وہ نصب العین تھا جسے حاصل کرنے کی کوشش میں جواہر لال نے اپنے کو کھپا دیا۔ اس کوشش میں ان کو مجموعی طور پر کتنی کامیابی ہوئی اس کا اندازہ ایک مدت کے بعد ہو سکے گا جب کوئی مورخ آج کی دنیا کے حالات کا جائزہ صحت و دیانت کے ساتھ لے کر بھی اور بے لاگ تاریخ لکھے گا۔ مگر اتنی بات تو آج بھی کہی جا سکتی ہے کہ جواہر لال نے

خود اپنے اندر داخلی اور خارجی زندگی کا توازن" جسے وہ انسانیت کی ایک لازمی شرط سمجھتے تھے. قائم کرلیا تھا۔ ان کی بے چین اور زود حس طبیعت کے لئے یہ کوئی آسان کام نہ تھا۔ چالیس بیالیس سال کی عمر میں جب عام طور پر انسان عہد شباب کے طوفان وتلاطم سے گزر کر اگر پورا سکونِ قلب نہیں تو کسی حد تک یک سوئی ضرور حاصل کرلیتا ہے، جواہرلال کی جو حالت تھی وہ اُسے یوں بیان کرتے ہیں :-

"بڑے بڑے مجمعوں کے نعرے، بے لطف اور پریشان کن جلسے اور سیاسی زندگی کے ہنگامے میرے قلب کی سطح کو چھوتے ہوئے گزر جاتے تھے، اگرچہ کبھی کبھی ان کی خلش دیر تک محسوس ہوتی تھی۔ اصل کشمکش میرے نفس کے اندر تھی۔ یہ خیالات کی، خواہشات کی، متضاد عقیدوں کی، داخلی نیم شعوری احساسات اور خارجی واقعات کی کشمکش تھی۔ میرا نفس ایک میدانِ جنگ بن گیا تھا جس میں مختلف قوتیں تیرد آزما تھیں۔"

اس اندرونی کشمکش سے نجات پانے میں جواہرلال کی فکر ونظر کو مغرب کے سائنس اور فلسفہ سے کوئی مدد نہیں ملی اور مجبوراً ان کے وجدان کو اس باطنی حکمت کا سہارا لینا پڑا جو ہندوستان کے ظاہری پیکر میں روح بن کر سمائی ہوئی ہے۔ انھیں شروع سے کتب بینی کا شوق تھا اور قدیم ہندوستانی تہذیب وتمدن اور تاریخ وفلسفہ ان کے مطالعے کا خاص موضوع تھا۔ اس کے علاوہ انھوں نے ہندوستان کی جیتی جاگتی تاریخ بھی، جو اس کے باشندوں کی کتاب زندگی میں لکھی جارہی تھی، بڑے شوق سے پڑھی تھی۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۰ء تک جب وہ تحریکِ آزادی کا پیام لے کر سارے دیس میں شہر شہر اور گاؤں گاؤں پھرتے تھے؛ ان کی زبان پر سیاست کی باتیں ہوتی تھیں مگر ان کے دل میں ایک ہی لگن تھی اور وہ یہ تھی کہ ہندوستان کی روح کو جو بادلوں کی نقاب میں چھپے ہوئے سورج کی طرح انھیں باربار اپنی جھلک دکھا کر ترساتی تھی، جی بھر کر بے نقاب دیکھیں۔ اور اس سے بصیرت اور روشنی حاصل کریں۔ وہ تلاش ہند.

میں لکھتے ہیں :

"میں نے ہندوستان کے سارے شہر اور دیہات چھان ڈالے ...... میری تقریر سے معلوم ہوتا تھا کہ سیاست اور انتخابات میرے دل و دماغ پر چھائے ہوئے ہیں۔ لیکن اس تمام عرصے میں قلب کے اندر ایک گوشے میں اس سے کہیں زیادہ گہرے خیالات چھپے ہوئے تھے۔ انھیں انتخابات اور روزمرہ کی سرگرمیوں سے کوئی تعلق نہ تھا...... جو چیز مجھ سے آنکھ مچولی کھیل رہی تھی وہ ہندوستان کی وسعت اور اس کی رنگارنگی نہ تھی بلکہ اس کی روح کی گہرائی جس کی تہہ تک میں نہیں پہنچ سکا، اگرچہ کبھی کبھی ایک ذرا سی جھلک نظر آجاتی اور میرا اشتیاق اور بڑھ جاتا ...... اسی روح ہندوستان کی مجھے تلاش تھی ...... میں سمجھتا تھا کہ اس کا عرفان مجھے اپنے ملک و قوم کے سمجھنے میں مدد دے گا اور میرے فکر و عمل کی رہنمائی کرے گا۔"

تاثرات کے اس وافر خزانے کا جو جواہرلال نے بیس برس میں جمع کر لیا تھا، اچھی طرح جائزہ لینے کا موقع انھیں ۱۹۴۲ء میں ملا جب وہ احمدنگر کے قلعے میں ایک مدت کے لئے نظربند کر دئے گئے۔ اب انھوں نے فرصت کی گھڑیوں میں اپنے برسوں کے مطالعے اور مشاہدے کے نقوش کو، جو ان کے حافظے میں محفوظ رہ گئے تھے، غور سے دیکھا تو انھیں ہندوستان کے دم بدم بدلتے ہوئے چہروں میں اس کی اصلی صورت اس کی زندگی کے گوناگوں مظاہر میں اس کی حقیقی روح صاف نظر آنے لگی اور اس طرح انھیں اپنے تصورات کے لئے ایک مرکز، اپنی کشتیٔ حیات کے لئے ایک لنگر مل گیا۔ چنانچہ وہ اپنی موجودہ حالت کا پچھلی حالت سے جس کا ذکر انھوں نے اپنی آپ بیتی میں کیا تھا، مقابلہ کرتے ہوئے تلاش ہند میں لکھتے ہیں :

"میرا خیال ہے میں اس بارہ برس میں بہت کچھ بدل گیا ہوں۔ مجھ میں غور و فکر کا مادہ بڑھ گیا ہے۔ شاید پہلے کے مقابلے میں کچھ توازن اور تجرد، طبیعت میں قدرے

سکون و اطمینان پیدا ہو گیا ہے۔"

یہ جواہر لال کا انکسار ہے کہ وہ شخصیت کی اُس حسین ہم آہنگی کو، طبیعت کے اس لطیف سکون کو جو انھیں اب حاصل ہو گیا تھا "شاید" اور "کچھ" اور "قدرے" کی قید لگا کر بہت ہلکا کر کے دکھاتے ہیں ورنہ در اصل وہ "داخلی اور خارجی زندگی کا توازن" جو ان کے نزدیک انسانیت کا سب سے بڑا مقصد ہے بخوبی حاصل کر چکے تھے۔ وہ اقدار عالیہ جو انسانیت کا جوہر سمجھی جاتی ہیں یعنی حق اور حسن کی جستجو، محبت اور خدمت کی لگن، طاقت اور دولت کے صحیح اور مناسب استعمال کا سلیقہ، ان کی شخصیت میں اس طرح سموئی ہوئی تھیں جیسے ایک ہم آہنگ نغمہ میں سرگم کے سُر۔

مسلکِ انسانیت کے دوسرے اہم مقصد یعنی فرد اور جماعت کے تعلقات میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں جواہر لال نے جو خدمت انجام دی اس کی مثال اس زمانے کے اربابِ سیاست میں مشکل سے ملے گی۔

ان کی یہ کوشش تھی کہ دنیا کے ہر ملک کا خصوصاً ہندوستان کا، ہر باشندہ خواہ وہ کسی مذہب اور کسی نسل کا ہو، کوئی زبان بولتا ہو، اپنی انفرادی آزادی اور مستقل شخصیت کو قائم رکھتے ہوئے، اپنی قومی برادری اور عالم گیر انسانی برادری کے رشتے میں اس طرح منسلک ہو جائے کہ سارا سماج رنگ برنگ کے پھولوں کا ایک سدا بہار ہار بن جائے۔ ظاہر ہے کہ انھیں اس کوشش میں بہت محدود کامیابی ہوئی لیکن جتنی ہوئی وہ بھی کچھ کم نہیں۔ جب انھوں نے حکومت کی باگ ڈور سنبھالی تو ہندوستان میں تفرقہ و انتشار کا دور تھا اور دنیا میں سرد جنگ کا دور دورہ تھا جو بہت جلد تیسری جنگِ عظیم کی شکل اختیار کرنے والا تھا اور جب وہ اس دنیا سے رخصت ہوئے تو باوجود اس کے کہ قومی اور بین الاقوامی زندگی میں کہیں کہیں کشیدگی یا آویزش پائی جاتی تھی مجموعی طور پر سترہ اٹھارہ برس پہلے کے مقابلے میں یقیناً زیادہ امن و سکون نظر آتا تھا اور اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ امن و سکون کی اس فضا کو پیدا کرنے میں سب سے بڑا

حصہ جواہر لال کا تھا۔

اصل میں انھوں نے اس حقیقت کو سمجھ لیا تھا کہ دنیا میں امن کی کنجی رواداری ہے۔ وہ جانتے تھے کہ مختلف قوموں میں یا ایک ہی قوم کے مختلف افراد میں ٹکر زیادہ تر اس لئے ہوتی ہے کہ ہر ایک حق اور خیر کو بلا شرکتِ غیرے اپنی ملکیت سمجھ کر اپنے عقائد اور اصول کو دوسروں پر ٹھونسنا چاہتا ہے۔ مسلک انسانیت کے سچے پیرو جواہر لال کا کہنا یہ تھا کہ بے شک ہر ایک قوم اور ہر ایک فرد کو اپنے عقیدے اور اصول کے مطابق اپنے دائرے میں فکر و عمل کی پوری آزادی ہونی چاہیئے۔ مگر اسے بھی دوسرے افراد اور دوسری قوموں کے اس حق کو تسلیم کرنا اور اس کا احترام کرنا چاہیئے کہ وہ اپنے اپنے دائروں کے اندر اپنے اپنے عقائد اور اصول کے مطابق عمل کریں۔ سیاست کے میدان میں بقائے باہمی (COEXISTENCE) کا یہ نقطۂ نظر جسے رفتہ رفتہ مشرق و مغرب میں زیادہ سے زیادہ افراد اور قومیں اختیار کر رہی ہیں جواہر لال کی دین ہے۔

غرض جب بیسویں صدی کی سچی اور بے لاگ تاریخ لکھی جائے گی تو مادرِ ہند کے سپوت جواہر لال نہرو کا نام اس میں انسانیت، امن اور رواداری کے علمبردار کی حیثیت سے سنہری حرفوں میں درج ہو گا۔

(آل انڈیا ریڈیو کے شکریے کے ساتھ)

مولانا عبدالسلام قدوائی

شمس الائمہ سرخسی

فقہ حنفی کی تاریخ میں امام ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسیؒ[1] کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے، بعض مورخین[2] تو ان کے علمی تبحر اور وسعت نظر سے اس قدر متاثر ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے نامور تلامذہ قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے بعد ان کو تمام فقہاء احناف سے برتر سمجھتے ہیں، یہ رائے بڑی حد تک صحیح ہے، وسعتِ علم اور کثرت تصانیف کے اعتبار سے کوئی مشکل ہی سے ان کی ہمسری کر سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی اصل تصنیفات نایاب ہیں، قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے ذریعہ ان کے اجتہادات سے دنیا کو واقفیت حاصل ہوئی ہے، قاضی ابو یوسف کو امام ابوحنیفہ کی خدمت میں بہت عرصہ تک حاضر ہونے کا موقع ملا ہے لیکن قاضی القضاۃ ہونے کی وجہ سے ان کا بہت سا وقت فصل مقدمات میں صرف ہو جاتا تھا پھر دربار خلافت میں حاضری اور دوسری مصروفیتوں کی وجہ سے انھیں تصنیف و تالیف کی طرف پوری توجہ کا موقع نہیں ملا۔ ان کے مقابلہ میں امام محمد علمی مشاغل میں زیادہ منہمک رہے۔ امام محمد کچھ عرصہ تک امام ابوحنیفہ سے براہِ راست مستفیض ہوئے، پھر ان کی وفات کے بعد قاضی ابو یوسف سے تعلیم حاصل کی، اس طرح انھیں امام ابوحنیفہ

---

[1] بعض سوانح نگاروں نے نام و نسب اس سے کچھ مختلف لکھا ہے، طبقات الحنفیہ میں ابوبکر محمد بن احمد بن ابی بکر سہل السرخسی درج ہے، ڈاکٹر حمید اللہ نے ابوبکر محمد بن ابی سہل احمد السرخسی لکھا ہے لیکن خود امام سرخسی نے کتاب المبسوط اور اصول کے شروع میں اپنا نام ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسی لکھا ہے۔

[2] کمال پاشازادہ صاحب طبقات المجتہدین والمقلدین۔

کی دقت نظر اور قاضی ابو یوسف کے وسیع تجربہ اور معاملہ فہمی کو سمو کر حنفی فقہ کو عالم گیر مقبولیت عطا کرنے کی سعادت نصیب ہوئی۔ امام محمد نے بڑی محنت اور توجہ سے امام ابو حنیفہ اور قاضی ابو یوسف کے بیان کردہ مسائل جمع کیے، قرآن وحدیث سے ان کے ثبوت فراہم کیے، پیچیدہ معاملات کی تشریح کی اور اس کے ساتھ اپنی رائے بھی پیش کی، اس طرح امام محمد کی کتابیں فقہ حنفی کی بنیاد بن گئیں۔

امام سرخسی کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے امام محمد کی کتابوں کی مزید توضیح کی، مشکل عبارتوں کو حل کیا، مختصر فقروں کی تفصیل کی اور نئے حالات پر ان مسائل کو منطبق کر کے آئندہ فقہاء و مقننین اسلام کو قانون سازی کی مزید راہیں دکھائیں۔ امام سرخسی نے یہ کام اس وسعت، ہمہ گیری، جامعیت اور خوش اسلوبی کے ساتھ کیا کہ ان کی کتابیں فقہ حنفی کا بیش بہا خزانہ بن گئیں، ان کے بعد جس کسی نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا، ان کی تصانیف سے فائدہ اٹھایا، اس فیض رسانی سے انھیں شہرت عام و بقائے دوام نصیب ہوئی، اور زبان خلق نے شمس الائمہ کا لقب دے کر ان کے علمی کمال کا اعلان کیا۔

اپنے اہم اور نامور فقیہ کی یاد کو تازہ کرنے اور ان کے کارناموں سے نئی نسل کو آگاہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ کوئی ایسا علمی اجتماع ہوتا جس میں ان کے حالات و کمالات سے لوگوں کو روشناس کیا جاتا، حسن اتفاق سے ۱۳۸۳ ہجری میں ان کی وفات کو نو سو سال ہو رہے تھے، ڈاکٹر حمید اللہ (سابق پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد و حال مقیم پیرس) کو خیال آیا کہ اس موقع پر ان کی شایان شان یادگار منائی جائے، اس بارہ میں انھوں نے مختلف مسلمان حکومتوں کو توجہ دلائی، بہت سے علماء سے خط وکتابت کی، بالآخر ترکی کے اہل علم نے ان کی دعوت پر لبیک کہا اور انقرہ یونیورسٹی کے شعبۂ الہیات نے ۳ ذی الحجہ ۱۳۸۳ ہجری کو امام سرخسی کی نہ صد سالہ سالگرہ منائی اس سلسلہ میں ایک اہم علمی اجتماع منعقد کیا جس میں ترکی کے علمائے کے علاوہ دوسرے ملکوں کے ماہرین علوم اسلامی اور مستشرقین نے شرکت کی اور مضامین پڑھے، ڈاکٹر حمید اللہ نے "علم قانون بین الممالک کی تاریخ میں امام سرخسی کے کارنامے" ایک محققانہ مضمون سنایا، پروفیسر شاخت لیڈن

یونی ورسٹی (ہالینڈ) نے "امام سرخسی کے حالات اور فقہاء میں ان کا مرتبہ" کے عنوان سے اپنے خیالات پیش کئے۔ ان مقالات کے علاوہ ان کی مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کتابوں کی نمائش ہوئی جس میں مختلف کتب خانوں سے نادر نسخے منگا کر رکھے گئے۔ ستمبر کے معارف میں ڈاکٹر حمید اللہ نے اس جلسہ کی روداد لکھی ہے، رسالہ جامعہ کے مدیر جناب ضیاء الحسن فاروقی کی خواہش ہے کہ قارئین جامعہ کو بھی امام سرخسی کے حالات اور کارناموں سے روشناس کیا جائے، ذیل کی سطور اسی فرمائش کی تعمیل ہیں۔ شاید اس مختصر مضمون کو پڑھ کر کسی کو امام سرخسی اور ان کی تصانیف پر کام کرنے کا خیال ہو جائے، ان کے اصول و مسائل کی روشنی میں عصر حاضر کے تقاضوں کو سمجھا جائے اور نئی مشکلات کو پرانے تجربوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی جا سکے۔

پیدائش اور ماحول: امام سرخسی ۴۰۰ ہجری میں سرخس میں پیدا ہوئے۔ یہ خراسان کا بہت قدیم شہر تھا جو نیشاپور اور مرو کے درمیان واقع تھا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں مسلمان فاتحین کے قدم یہاں تک پہنچے، عبداللہ بن حازم سلمی نے اسے فتح کیا[1]، موقع کی اہمیت کی بناء پر یہاں مسلمان آباد ہونے لگے اور رفتہ رفتہ یہ ان کا بڑا مرکز بن گیا۔ امویوں اور عباسیوں کے زمانہ میں یہاں کی اسلامی آبادی میں اور ترقی ہوئی اور یہ مشرق میں اسلامی علوم کا ایک اہم مرکز بن گیا۔ امام سرخسی کی پیدائش کے زمانہ میں عباسیوں کی مرکزی طاقت کمزور ہو چکی تھی، اور ہارون و مامون کے جانشین دوسرے امراء اور سلاطین کے سہارے خلافت کا نام چلا رہے تھے، اس زمانہ میں مشرق میں سامانی حکومت ختم ہو گئی، اس کی جگہ غزنوی خاندان برسر اقتدار تھا اور محمود کی فتوحات کا ہر جگہ شہرہ تھا۔ امام کی زندگی ہی میں سلجوقی خاندان ابھرا، الپ ارسلان نے قیصر ارمانوس کو گرفتار کر کے رومیوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو ختم کر دیا، اس کے جانشین ملک شاہ سلجوقی نے اپنی ترکتازیوں سے ترکستان کی خاک اڑا دی ایک طرف درقند پہنچ کر خاقان چین کو باج گزاری پر مجبور کیا اور دوسری طرف رومی حکمرانوں کی سطوت کو خاک میں ملا دیا، اس کی آن بان کا یہ عالم تھا کہ جب رومی بیتر خراج کی رقم لے کر اس کے دربار میں پہنچے، تو

---

[1] معجم البلدان۔

اس وقت وہ ترکستانی مہم پر روانہ ہو رہا تھا، سفیروں کو اپنے ہمراہ لیتا گیا اور کاشغر کے پھاٹک پر پہنچ کر خراج کی رقم وصول کی اور کہا، یہ میں نے اس لئے کیا تاکہ آئندہ مورخ اپنی کتابوں میں یہ درج کریں کہ رومی شہنشاہ نے اسلامی فرمانروا کو کاشغر میں خراج ادا کیا ہے، فتوحات کے ساتھ غزنویوں اور پھر سلجوقیوں کی سرپرستی میں تعلیمی سرگرمیاں بھی بہت تیز ہو گئی تھیں، نیشاپور اور بغداد کی مرکزی درسگاہوں کے علاوہ ساری اسلامی مملکت میں علمی مراکز قائم ہو گئے تھے، بخارا بھی اپنی علمی سرگرمیوں کی وجہ سے ان اطراف کا بہت بڑا علمی مرکز تھا جہاں بڑے بڑے نامور علماء تدریس و تصنیف کے کاموں میں مصروف تھے۔ امام سرخسی نے اپنی تعلیم کی تکمیل یہیں کی۔

تعلیم: اس زمانہ میں بخارا میں شمس الائمہ عبدالعزیز بن احمد حلوانی کی درسگاہ مرجع انام تھی، امام سرخسی اسی چشمۂ فیض سے سیراب ہوئے، کئی برس تک شمس الائمہ حلوانی کی صحبت میں رہ کر اکتساب کمال کیا، استاد کی توجہ نے جوہر قابل کو جلا دی اور آگے چل کر استاد کے جانشین اور ان کے لقب کے مستحق قرار پائے۔

سوانح نگاروں نے آپ کی علمی قابلیت کا بہت شاندار الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ کسی نے صدر نشین بزم علم اور ماہ تمام کہا ہے[۵۱]، کسی نے انہیں سند حجت اور اپنے زمانہ کا سب سے زیادہ صاحب نظر عالم قرار دیا ہے[۵۲]۔

مسند درس: استاد[۵۳] کی وفات کے بعد عرصہ تک بخارا میں ان کی درسگاہ کو آباد رکھا، علم و فضل کی شہرت پہلے ہی سے دور دور تک پہنچ چکی تھی۔ چاروں طرف سے طالبان علم کھنچ کھنچ کر ان کی خدمت میں پہنچنے لگے، تھوڑے ہی عرصہ میں ان کی ذات مرجع خلائق بن گئی۔ امام سرخسی صرف علوم ہی کے امام نہیں تھے، بلکہ محبت و اخلاص، اخلاق و احسان اور ہمدردی و خیرخواہی کے بھی پیکر تھے لیکن ان کی بڑھتی ہوئی مقبولیت حاسدوں کو گوارا نہ ہو سکی، وہ سمجھتے تھے

---

۵۱ شہاب بن فضل اللہ العمری صاحب مسالک الابصار۔

۵۲ عبدالقادر القرشی صاحب الجواہر المضیۃ ۵۳ شمس الائمہ حلوانی۔

کہ اس ماہ تمام کی ضوافگنی کے سامنے ان کے چراغ بے نور ہو جائیں گے، اسی لئے انھوں نے ان کے خلاف سازشوں اور ریشہ دوانیوں کا سلسلہ شروع کر دیا، امراء و حکام بھی امام کے بڑھتے ہوئے اثر و اقتدار سے خائف تھے اور خطرہ محسوس کرتے تھے کہ کہیں امام کا اثر ان کی امارت و حکومت کا تختہ نہ الٹ دے، حاسدوں کی چغلیوں نے اس خطرہ کو اور نمایاں کیا اور حکام امام کے اقوال و اعمال پر کڑی نظر رکھنے لگے، اتفاق سے اسی زمانہ میں امام نے بڑھتے ہوئے ٹیکسوں کے خلاف آواز بلند کی اور یہاں تک کہہ دیا کہ ہمارے زمانہ کے بیشتر محاصل ناجائز ہیں جو انھیں ادا نہ کرے گا مستحق ثواب ہوگا[۵۱]۔ اس بیان کو مخالفین نے رنگ آمیزی کے ساتھ حکام کے سامنے پیش کیا، حکام پہلے ہی سے فکر میں تھے، یہ صورت حال امیر شہر کے لئے بہانہ بن گئی اور اس نے انھیں گرفتار کر لیا۔

قید و بند: گرفتاری کے بعد بخارا میں رکھنا مزید خطرہ کا باعث نظر آیا۔ اس لئے اوزکند[۵۲] کے دور دراز قلعہ میں نظر بند کر دیا گیا، مزید احتیاط کے طور پر صرف نظر بندی پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اندھے کنویں میں مقید رکھا گیا، اس زمانہ میں زیادہ خطرناک قیدیوں کے لئے اسی قسم کے گہرے قید خانے بنائے گئے تھے۔ کئی برس تک قید و بند کی اس مصیبت میں مبتلا رہے لیکن طالبان علم کو اس کی اجازت تھی کہ کنویں کی جگت (منڈیر) پر بیٹھ کر علمی استفادہ کر سکتے ہیں، چنانچہ شائقین علم کی جماعت آکر بیٹھ جاتی اور امام سرخسی کنویں کے اندر سے ان کے سوالات کے جواب دیتے، لیکن نگرانی اتنی شدید تھی کہ علمی استفسارات اور کتابی مطالب کی تشریح کے سوا اور کوئی بات کرنے کی اجازت نہ تھی۔ کتاب المبسوط، اصول فقہ اور شرح السیر الکبیر وغیرہ کتابوں

---

[۵۱] کتاب المبسوط، جلد ۱۰، ص ۲۱ سے ان کے نقطۂ نظر کا پتہ چلتا ہے۔

[۵۲] اوزکند یا اوز جند دریائے جیحون کے اس پار فرغانہ کے اطراف میں واقع تھا، چین و ترکستان کی غیر مسلم حکومت کی سرحد کے قریب تھا، گویا مملکت اسلامی کا پہلا مورچہ تھا، اس لئے اس کا قلعہ بڑا مضبوط بنایا گیا تھا اور حفاظت کے لئے بڑی فوج رہا کرتی تھی (معجم البلدان)۔

میں جا بجا قید کا ذکر آیا ہے مگر کہیں کھل کر چند جملے بھی نہیں لکھ سکے، گرفتاری کے اسباب کی جانب بھی کوئی واضح اشارہ نہ کر سکے، اور مصائب و تکالیف قید کو بیان کر سکے، چند مبہم فقروں کے سوا اور کچھ کہنے کا موقع نہ مل سکا، اور حرف شکایت کے بجائے کلمات شکر ہی زبان پر لا سکے، ہر چند کہ یہ ان کے صبر و ضبط کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ مگر اس سے قید کی سختی کا بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

تصانیف: امام سرخسی کی ہمت کی داد دیجئے کہ اس اندوہناک قید کے دوران میں انھوں نے تدریس و املا کا سلسلہ جاری رکھا، مراجعت کے لئے کوئی کتاب پاس نہ تھی مگر وسعت علم اور قوت حافظہ کا یہ حال تھا کہ بڑی بڑی ضخیم کتابیں اس صحت و جامعیت کے ساتھ لکھا دیں کہ صدیوں سے یہی کتابیں حنفی فقہ کی بنیاد کا کام دے رہی ہیں، اس کے کہنے میں شاید ذرہ برابر مبالغہ نہ ہوگا کہ اس وقت سے آج تک تمام فقہاء امام سرخسی ہی کے خوشہ چیں ہیں۔ شرح جامع صغیر، شرح جامع کبیر، شرح زیادات، شرح السیر الکبیر، اصول الفقہ، اور کتاب المبسوط جیسی ضخیم کتابیں صرف یادداشت سے لکھا دینا کوئی آسان کام نہیں، دوسری مجلدات کو چھوڑئیے، صرف کتاب المبسوط ہی بڑی تقطیع کی تیس جلدوں میں چھ ہزار تین سو بتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ علامہ حاکم شہید مروزی نے امام محمد کی کتاب الاصل کا خلاصہ المختصر الکافی کے نام سے کیا تھا، امام سرخسی نے اس مختصر متن کی مبسوط کے نام سے شرح لکھائی ہے۔

کتاب المبسوط کے علاوہ اصول الفقہ، شرح السیر الکبیر، نکت زیادات الزیادات، اب تک مصر اور حیدر آباد سے شائع ہو چکی ہیں، دوسری کتابیں قلمی شکل میں مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں[1]، بعض کتابیں نایاب سمجھی جاتی تھیں، لیکن اب ان کی نشان دہی بھی ہونے لگی، اشراط الساعۃ کا مخطوطہ پیرس[2] میں موجود ہے، دوسری کتابوں کو بھی اہل علم تلاش کر رہے

---

[1] جامع کبیر کا ایک حصہ مصر میں موجود ہے، شرح جامع صغیر استنبول کے کتب خانہ ولی الدین ولی وہبی آفندی میں ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ڈاکٹر حمید اللہ کا مضمون امام سرخسی معارف ستمبر ۶۹۶۴ء
[2] معارف ستمبر ۱۹۶۴ء مضمون ڈاکٹر حمید اللہ۔

ہیں، امید ہے کہ کچھ نہ کچھ مزید تصانیف کا سراغ آئندہ لگ سکے گا۔

رہائی : بالآخر رحمت الٰہی نے دستگیری کی اور ۲۰ صفر ۴۸۰ ہجری میں قید و بند کی طویل مصیبت سے نجات حاصل ہوئی، چند دن میں سامان سفر درست کر کے مرغینان روانہ ہوگئے، وہاں امیر سیف الدین کے مکان پر قیام کیا۔ یہاں دس دن میں شرح السیر الکبیر کا باقی حصہ[۵۱] مکمل کرایا۔ اسی زمانہ میں اصول الفقہ بھی تصنیف کی[۵۲]۔ اس کی ضخامت مطبوعہ نسخہ کے حساب سے ۷۴۳ صفحات کی ہے تعجب ہوتا ہے کہ اتنی قلیل مدت میں اتنے صفحات کس طرح لکھے جا سکے، لیکن جو شخص دس دن میں ۲۸۳ صفحات لکھا سکتا ہے اس کے لئے چھ ماہ[۵۳] کی مدت میں ۷۴۳ صفحات لکھا دینے کیا دشوار ہیں، یہی تو وہ کمالات ہیں جو آج تک ان کی عظمت کے اعتراف پر مجبور کرتے ہیں۔

وفات : قید و بند کی مصیبتوں کو امام سرخسی نے صبر و ضبط کے ساتھ برداشت کیا لیکن ان طویل جانکاہیوں اور پریشانیوں سے صحت کا متاثر ہونا لازمی تھا، عمر بھی خاصی ہوگئی تھی، کبر سنی کے عوارض اور مصائب کی تکالیف نے نڈھال کر دیا اور تراسی سال کی عمر میں ۴۸۳ ہجری میں وفات پا گئے۔ اور تصنیفات کے ساتھ نامور شاگردوں کی ایک جماعت یادگار چھوڑی جنھوں نے ان کے کاموں کو آگے بڑھایا، اور ان کے فیض کو آئندہ نسلوں تک پہنچایا۔

---

۵۱ موجودہ مطبوعہ نسخہ کے حساب سے یہ حصہ ۲۸۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ ۵۲ یہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کا بیان ہے۔ (معارف ستمبر ۱۹۶۴ء) اصول الفقہ کے دیباچہ میں مولانا ابو الوفا افغانی نے تاج التراجم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ رہائی کے بعد فرغانہ گئے اور امیر حسن کے یہاں ٹھہر کر کتاب مذکور کی تکمیل کی، مرغینان چونکہ فرغانہ کے علاقہ ہی میں واقع تھا اس لئے شاید اس بنا پر التباس ہو گیا ہے۔

۵۳ تقریباً ۱۸۰ دن ہوتے ہیں۔

سید احتشام احمد ندوی

آمدی اور اُس کا تنقیدی نظریہ

چوتھی صدی ہجری کے دو عرب ناقد بہت ممتاز اور غیر معمولی عظمت کے حامل ہیں۔ قدامہ بن جعفر نے پہلی بار عربی تنقید کو نظریاتی اقدار و مباحث سے آشنا کیا اور آمدی نے انھیں تنقید کے نظریات کو پیشِ نظر رکھ کر عملی تنقید سے عربوں کو روشناس کرایا۔ آمدی کی کتاب "الموازنۃ بین ابی تمام والبحتری" عربی تنقید کی اس حیثیت سے بنیادی کتابوں میں سے ہے کہ اس نے عملی تنقید کی بنیاد صحت مند اصولوں پر رکھی۔ عربی تنقید میں زمانۂ جاہلیت سے شعراء میں موازنہ کا طریقہ تھا اور ناقد بھی اُس میں الجھے رہتے تھے، آمدی نے موازنہ کو عقل، علم، دلائل اور انصاف پسندی کے اصولوں سے آگاہ کیا۔ انھوں نے اپنی کتاب "موازنہ" میں عملی طور پر عربی تنقید کی روح پیش کردی ہے۔

آمدی کے زمانہ تک "نقد الشعر" اور "البرہان فی وجوہ البیان"[1] جیسی معرکۃ الآرا کتابیں نظم و نثر کی تنقید پر وجود میں آچکی تھیں۔ آمدی نے شاعری کے بارے میں مذکورہ مبادی کے پیشِ نظر عربی کے دو عظیم شعراء ابوتمام اور بحتری کے بارے میں اکثر جگہ انصاف پسندانہ خیالات کا اظہار کیا۔ لیکن اس سے بھی زیادہ ان کی کتاب کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اس میں دونوں شعراء کے تمام پہلوؤں کو زیرِ بحث لاکر ان کے کلام کی تحلیل کی گئی ہے۔ جس طرح ان کے

---

[1] یہ کتاب قدامہ کی طرف منسوب ہے اور نقد النثر کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ کتاب کا نام البرہان فی وجوہ البیان ہے اور مصنف کا نام ابوالحسن اسحاق بن وہب الکاتب ہے، ملاحظہ ہو قدامہ بن جعفر والنقد الادبی، تالیف بدوی طبانہ، ص ۱۱۴ تا ۱۲۲۔

محاسن کو اجاگر کیا گیا ہے، بالکل اسی طرح ان کے عیوب کو بھی نمایاں کیا گیا ہے۔ اس طرح قاری کے سامنے ان کے فن و شاعری کی اصل تصویر آ جاتی ہے جس سے ان کے حسن و قبح کو آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔

اس کتاب کا دوسرا امتیاز یہ ہے کہ اس میں وہ تمام تنقیدی خیالات جمع کر دئے گئے ہیں جو اس زمانے میں اہل علم میں متداول تھے اور ان اختلافات کی مکمل تصویر کشی کی گئی ہے، جو ابوتمام اور بحتری کے حامیوں میں تھے۔ ابوتمام بحتری کا استاد تھا، ابوتمام کی شاعری بحتری سے مختلف ہے، ابوتمام نے یونانی خیالات سے متاثر ہو کر کچھ فلسفیانہ طرز اختیار کیا، اس طرز سے عرب واقف نہ تھے۔ دوسرے یہ کہ نئے مضامین اور نئی تراکیب نے جہاں ابوتمام کو حسن، قوتِ فن اور قبولیت بخشی وہاں اس کے کلام میں غموض، تعقید، غریب الفاظ و تراکیب اور نامانوس معانی کو بھی جنم دیا، لیکن چونکہ "بلندش بسیار بلند" تھا اس لئے اس کی عظمت کا اعتراف لوگوں کو کرنا پڑا۔ بہرحال اس کی شاعری سے عربی تنقید کو بڑا فائدہ پہنچا اور ناقدوں کے دو گروہ پیدا ہو گئے، ایک ابوتمام کو شاعر ہی نہیں سمجھتا تھا اور بحتری کو اس پر ترجیح دیتا تھا، جبکہ دوسرا گروہ ابوتمام کی شاعری کو تمام دوسرے شعراء سے بہتر سمجھتا تھا۔

"علم بدیع" کی بحث کا بھی ابوتمام کی شاعری سے آغاز ہوتا ہے اس لئے کہ بدیع کی بیشتر اقسام ابوتمام کی شاعری میں موجود تھیں۔ یہیں عربی تنقید کے دو مسلک نظر آتے ہیں۔

مذہب بدیع :- اس کو "یونانی اسکول" بھی کہا جا سکتا ہے، اس کی علمی انداز میں بنیاد قدامہ نے ڈالی اور اس کے بہت سے بنیادی افکار عربی میں رائج ہو گئے۔

مذہب عربی :- تنقید کا "عربی اسکول" وہ ہے جس کی ترجمانی تیسری صدی میں ابن قتیبہ اور چوتھی صدی میں آمدی کرتے ہیں۔

آمدی اور قدامہ : ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آمدی قدامہ کے تنقیدی نظریات کے مخالف تھے، انھوں نے قدامہ بن جعفر کے خیالات کی تردید میں ایک کتاب بھی لکھی تھی مگر وہ

ضائع ہوگئی، بہر حال ان کے ان خیالات کا تھوڑا بہت عکس "موازنہ" میں بھی موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نظریات قدامہ سے مختلف تھے چنانچہ ڈاکٹر مندور نے آمدی کے نظریات کو سراہا ہے اور ان کو اصل عرب ناقد قرار دے کر قدامہ کے خیالات کو عقیم بتایا ہے[۵۱] لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ آمدی کی کتاب نظریات تنقید سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔ اس کی ساری عظمت دونوں شاعروں کی عملی تنقید پیش کرنے میں ہے۔ یہ ایک کمی تھی جس کو آمدی نے پُر کیا اور آئندہ ناقدوں کے لئے عملی تنقید کی راہ ہموار کی، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قاضی جرجانی نے بالکل آمدی ہی کی طرز پر ایک کتاب "الوساطۃ بین المتنبی و خصومہ" تصنیف کی اور متنبی کے بارے میں عملی تنقید بڑے عمدہ اور سائنٹفک انداز سے پیش کی۔ اس نقطۂ نظر سے آمدی اور قدامہ کا میدان مختلف ہو جاتا ہے دوسرے ایک تعجب انگیز امر یہ بھی سامنے آتا ہے کہ "علم بدیع" کی تقریباً تمام اقسام جو قدامہ نے بیان کی تھیں اور وہ تمام اصطلاحات جو قدامہ نے "نقد الشعر" میں بیان کی تھیں، انھیں اصطلاحات کو آمدی نے "موازنہ" میں استعمال کیا[۵۲]۔ اس سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ آمدی کا دراصل اپنا کوئی نظریہ نہ تھا بلکہ ان کو قدامہ کے بعض نظریات سے اختلاف تھا، مثلاً وہ ان کے اس نظریہ کے مخالف تھے کہ مدح صرف چار صفات میں منحصر ہے یعنی عدل، عفت، عقل اور شجاعت ہیں، اسی وجہ سے آمدی شاعر کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ صفاتِ جسمانی کا بھی بیان کرے جبکہ صفات جسمانی کے بیان کو قدامہ بُرا سمجھتے ہیں[۵۳]۔

دوسرا پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ ان کے پاس اپنے نظریات نہ ہونے کے باعث ان کو "علم بدیع" کے اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے اور اسی بنا پر وہ قدامہ کی بدیعی اصطلاحات کو بلا تکلف استعمال کرتے ہیں۔ ان بنیادوں پر یہ کہنا بالکل صحیح ہوگا کہ ڈاکٹر مندور نے

---

۵۱ النقد المنہجی عند العرب، تالیف ڈاکٹر محمد مندور ص ۶۸ ۵۲ قدامہ بن جعفر و النقد الادبی، مولفہ ڈاکٹر بدوی طبانہ، مطبوعہ مکتبہ نہضۃ مصر، ص ۴۰۴۔ ۵۳ النقد المنہجی عند العرب، تالیف ڈاکٹر محمد مندور مطبوعہ نہضۃ مصر، ص ۱۲۹، ۱۳۰۔

بلا وجہ آمدی کو قدامہ کے مقابلے میں پیش کر کے ان کو قدامہ سے بڑا ناقد قرار دیا ہے[۱]۔ جبکہ دونوں کی راہ بالکل مختلف ہے اور آمدی با وجود نظریاتی اختلافات کے قدامہ کے خوشہ چین نظر آتے ہیں یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ آمدی کے اختلافات قدامہ سے چند ہی امور میں تھے۔

آمدی کا اسلوب بیان : آمدی عرب ناقدوں میں سب سے پہلا ناقد ہے جس نے عرب شعراء پر تنقید مکالمہ کے انداز میں لکھی، اس کی کتاب پڑھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو ناقد آپس میں علمی انداز سے گفتگو کر رہے ہیں۔ انھوں نے یہ مکالمہ دراصل دونوں گروہوں کے درمیان کرایا ہے۔ ابو تمام کے مخالفین اس پر اعتراض کرتے ہیں۔ اور بحتری کی تعریف اور اس کے محاسنِ شعری کی توصیف کرتے ہیں، پھر بحتری کے مخالفین اور ابو تمام کے موافقین اس کا جواب دیتے ہیں اسی طرح کے اعتراضات اور ان کے جوابات سے پوری کتاب پُر ہے۔ اس مکالمہ میں اس دور کے ذہنی ارتقاء، تنقیدی معیار، حُسن و قبح کے پیمانے، اہل نظر کی دقیع آراء اور مختلف طرز کے علمی و ادبی خیالات کا اظہار ہوتا ہے اور یہ پوری طرح معلوم کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانہ میں لوگوں کے سوچنے کا ڈھنگ کیا تھا اور ادبی و شعری مسائل کو وہ کس طرح تنقید کی کسوٹی پر پرکھتے تھے، نیز اس سلسلہ میں ان کے پاس کیا پیمانے تھے۔ دونوں فریق کے جوابات بے شمار اشعارِ جاہلی و اسلامی، دوسرے ناقدین کے خیالات اور ادبی نقصوں سے پُر ہیں جو اگر اس طرح آمدی اپنی کتاب میں محفوظ نہ کر دیتے تو یہ تمام قیمتی ذخیرہ ضائع ہو جاتا۔

مکالمہ کا یہ طرز عربوں کو پسند آیا اور قاضی جرجانی نے متنبی پر جو کتاب "الوساطۃ" کے نام سے تصنیف کی اس میں بھی اسی نہج پر مکالمہ ملتا ہے۔

انصاف پسندی کا اصول : آمدی نے اپنی کتاب کی ابتدا ہی میں اپنا اصول تنقید بیان کر دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "اگر تم آسان کلام کو پسند کرتے اور ترکیب کی حسنِ

---

[۱] النقد المنہجی عند العرب، تالیف ڈاکٹر محمد مندور، مطبوعہ نہضۃ مصر، ص ۹۸۔

الفاظ کی شیرینی اور عبارت کی رونق سے تم کو دلچسپی ہے تو بحتری تمھارے نزدیک زیادہ بڑا شاعر ہوگا۔ اگر تمھارا میلان صنائع، بدائع اور ایسے طرز شاعری کی طرف ہے جہاں کدّ و کاوش، گہرائی اور فکر سے کام لینے کی ضرورت پڑے اور تم کو مبہم و غامض معانی سے دلچسپی ہو تو ابو تمام تمھارے نزدیک زیادہ بڑا شاعر ہوگا۔ لیکن میں خود کسی کی افضلیت کے بارے میں کچھ نہیں کہوں گا، ہاں، میں اتنا ضرور کروں گا کہ دونوں کے قصائد کے ان کے درمیان موازنہ کروں اور ایک ایک معنی پر تقابلی انداز سے روشنی ڈالوں اور یہ بتاؤں کہ اس قصیدہ یا اس معنی میں کون زیادہ بڑا ہے۔ اب اس کے بعد یہ کام تمھارا ہے کہ تم خود فیصلہ کرو کہ کون مجموعی طور پر زیادہ بڑا ہے، اس لئے کہ (اس وقت) تم کو حُسن و قبح کا اندازہ ہو چکا ہوگا، اور تم ان کا احاطہ کر سکو گے۔[۱]

اصولی حیثیت سے آمدی کی رائے بہت وسیع اور انصاف پسندی کے اصول پر مبنی ہے مگر عملی طور پر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ انصاف کا دامن پوری طرح سنبھال نہیں سکے ہیں اور تعصب کا شکار ہو گئے ہیں، اس لئے کہ زمانہ کے امتداد کے ساتھ ابو تمام و متنبی کی قدر و قیمت لوگوں نے پہچانی ہے ورنہ عرب ناقدوں کا بڑا گروہ ان کے خلاف رہا ہے۔ آمدی نے لکھا ہے کہ ابو تمام کے سارے اشعار پست ہیں سوا تیس اشعار کے۔[۲]

متوسط شاعر کا معیار: آمدی کا خیال ہے کہ وہ شاعر جو اگر بلند ہو تو بہت زیادہ بلندی پر پہنچ جائے اور جب گرے تو بہت نیچے چلا جائے، ایسا شاعر ان کی نظر میں اُس شاعر کے مقابلے میں کم درجہ کا ہے جو بہت بلندی تک نہیں جاتا، مگر معیار سے کبھی گرتا بھی نہیں، اس کی بلندی میں توسط ہوتا ہے، اس مفروضہ پر وہ کہتے ہیں کہ ابو تمام اول الذکر شعراء میں سے ہے اور بحتری مؤخر الذکر شعراء کے طبقہ سے تعلق رکھتا ہے مطلب

۱؎ کتاب "الموازنہ" مؤلفہ حسن بن بشر آمدی، مطبوعہ آستانہ ۱۲۸۷ھ، ص ۳۔

۲؎ کتاب الموازنہ، ص ۲۲۔

صاف ہے کہ ابو تمام، بحتری سے کم درجہ کا شاعر ہے، اس لئے کہ ابو تمام کے یہاں بہت بلندی اور بہت پستی ہے مگر بحتری کے یہاں متوسط بلندی ہے اور پستی مفقود ہے۔[۵۱] اس کے برعکس قدامہ کہتے ہیں کہ بہت زیادہ بلندی ہی معیار و مقصود ہے۔[۵۲]

میرے خیال میں آمدی کا یہ نظریہ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ شاعر زیادہ فنی عظمت کا حامل ہے جو غیر معمولی بلندیوں کو چھو سکنے کی قدرت رکھتا ہو، بہ نسبت اس شاعر کے جو تھوڑی سی پرواز ہی پر قناعت کر جائے اور یہ حقیقت نہ جان سکے کہ گلشن میں علاج تنگیٔ داماں بھی موجود ہے، یہی وہ راز ہے جس کو ہمارے اردو ناقدوں نے تاڑ لیا تھا اور میر تقی میر کے بارے میں انھوں نے کہا تھا کہ "بلندش بسیار بلند و پستش بسیار پست"۔

اس موقع پر آمدی سے ایک اور تسامح ہوا ہے وہ یہ کہ انھوں نے اس پہلو سے مسئلہ پر غور نہیں کیا کہ جو معیاری کلام ہے وہی دراصل نمونہ ہوتا ہے شاعر کی عظمت کا، غیر معیاری کلام شاعر کے پرکھنے کا معیار نہیں بن سکتا۔ آمدی کہتے ہیں کہ متوسط شاعری کی وجہ سے بحتری اس کا مستحق ہے کہ اس کے اشعار کا انتخاب کیا جائے (اور انھیں حفظ کیا جائے)۔[۵۳]

سرقات شعری: غالباً سب سے پہلے سرقات کا مسئلہ ابو تمام کی شاعری سے شروع ہوا ہے اور ناقدوں نے اس کے ایک ایک معنی کے لئے تمام عربی شاعری کو کنگھال ڈالا کہ کہیں اس مفہوم کا کوئی شعر موجود تو نہیں، اگر کہیں ان کو ذرا بھی مماثلت نظر آگئی تو بلا تکلف کہہ دیا کہ ابو تمام نے یہ معنی فلاں شاعر کے اس شعر سے سرقہ کیا ہے۔ یہ اصول تو آمدی کا صحیح ہے اور غالباً سب سے پہلے انھیں نے یہ بات کہی ہے کہ وہ معانی جو انسانی زندگی میں مشترک ہیں اور انسانی طبائع کا خاصہ ہیں، ان میں اشتراک کا مطلب سرقہ

---

۵۱ الموازنہ، ص ۵ -

۵۲ نقد الشعر تالیف قدامہ بن جعفر، مطبوعہ لیڈن، ص ۲ -

۵۳ الموازنہ، ص ۲۲ -

نہیں ہوسکتا۔ اگر کسی نے کوئی منفرد معنی پیدا کیا ہو اپنی فکر سے، اس کو "چرا" لینا سرقہ میں داخل ہے[51]، اگرچہ آمدی سے قبل جاحظ نے کہا تھا کہ معانی تو جاہل، شہری اور دیہاتی سبھی کو معلوم ہوتے ہیں لہذا اصل اہمیت الفاظ کو حاصل ہے، مگر ظاہر ہے کہ اس تخیل میں مبالغہ تھا، آمدی نے یہ تسلیم کیا کہ معنی بھی نئے پیدا ہو سکتے ہیں اور اگر کوئی صاحب فکر کسی نئے معنی کو جنم دیتا ہے تو اس کو اپنا لینا سرقہ میں داخل ہے۔

یہاں پھر آمدی تعصب پر اتر آتے ہیں اور اصول مذکور سے عمل میں انحراف کرکے یہ تبصرہ کرتے ہیں کہ ابوتمام نے جاہلی، اسلامی اور جدید تمام شاعری سے واقفیت حاصل کی اسی وجہ سے میں کہتا ہوں کہ ان کا وہ سرقہ بہت کم ہے جو ظاہر ہوا ہے اور ان کے سرقات کا بڑا حصہ پردۂ خفا میں ہے[52]۔

اب اس بدظنی کا علاج ہی کیا ہے؟ یہی حال ان سرقات کی مثالوں کا ہے جو انھوں نے پیش کی ہیں اور ابوتمام پر سرقہ کا الزام لگایا ہے۔ البتہ اس کے بعد یہ کہا ہے کہ ابوتمام کی شاعری میں "سرقہ" بڑے عیوب میں نہیں ہے اس کے بڑے عیوب معانی و الفاظ کی غلطیاں ہیں[53]۔

ایک دوسرے موقع پر ان کو خود ہی اس کا احساس ہوتا ہے اور وہ اعتراف کرتے ہیں کہ ابوتمام کے مخالفین نے اس کے ساتھ زیادتی کی اور اس پر ان شعراء کو ترجیح دی جو اس سے بہت کم تر تھے، بالکل اسی طرح اس کے حامیوں نے اس کی غلطیوں کی پردہ پوشی کی اور اس کی تعریف میں مبالغہ کیا[54]۔

فنِ شاعری کی چار بنیادیں: (۱) شاعر کے لئے "آمد کی خوبی" ضروری ہے، اس سے مراد شاعرانہ صلاحیت اور زبان و بیان پر قدرت ہے۔

---

[51] الموازنہ، ص ۲۲۔
[52] الموازنہ، ص ۲۳۔
[53] الموازنہ، ص ۵۵
[54] الموازنہ، ص ۱۲۹۔

(۲) جو بات کہی جائے وہ پوری طرح ادا ہو جائے، شاعر کو مقصود تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنا مقصود سلیقہ سے شعر میں سمو دے۔

(۳) حسن ترکیب اور معانی، الفاظ اور ان کے اندر ربط وغیرہ بہت فنی اور حسین انداز سے پیش کیا جائے۔

(۴) فن کی انتہا تک اس طرح پہنچ جانا کہ اس سے کوئی قدم آگے بڑھے اور نہ پیچھے ہٹے[1]

ناقد کے فرائض:- طویل تجربہ اور کثرت مطالعہ ناقد بننے کی بنیادی شرائط میں سے ہیں، یہی ایک شئے ہے جس کی بنا پر ایک ناقد کو دوسرے سے بہتر سمجھا جا سکتا ہے، یعنی مہارت۔[2]

دنیا میں جس طرح دوسرے علوم کے ماہر ہوتے ہیں بالکل اسی طرح علم نقد کے بھی ماہر ہیں جو اچھے اور برے اشعار میں فرق جانتے ہیں۔[3]

ناقدوں کو یہ حق حاصل ہے کہ جو تبصرہ چاہیں وہ شعراء پر کریں، عوام کو یہ حق نہیں کہ وہ ان سے کسی بھی رائے میں مخاصمت کے درپے ہوں، ہاں، اہل نظر ضرور ایسا کر سکتے ہیں[4]

یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ناقد اپنی فنی حیثیت میں کس حد تک علم و تجربہ حاصل کر سکا ہے۔ اس کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ بڑے ناقدوں نے کسی شاعر کی تعریف کس وجہ سے کی ہے اور کسی شاعر کی برائی کن بنیادوں پر کی ہے، اگر وہ یہ سمجھ لیتا ہے کہ گذشتہ ناقدوں نے دو شاعروں میں سے ایک کو کیوں ترجیح دی ہے اور دوسرے کی کیوں برائی کی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ یقیناً اس لائق ہو گیا ہے کہ خود بھی فیصلہ کر سکے اور اس کے فیصلے احترام کی نظر سے دیکھے جانے کے مستحق ہوں گے[5]

آمدی کے یہاں ناقد کے فرائض میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ عربوں کے تنقیدی پیمانوں سے واقفیت حاصل کرے۔ عربی میں جملوں کے اقسام اور منطقی تقسیمات سے بھی وہ آشنا ہو[6]۔ سوء ترکیب اور غلط

---

[1] الموازنہ، ص ۱۷۳ [2] الموازنہ، ص ۱۶۷ [3] الموازنہ، ص ۱۶۸ [4] الموازنہ، ص ۱۶۸ [5] الموازنہ، ص ۱۶۹
[6] الموازنہ، ص ۱۷۰۔

الفاظ سے واقف ہو[۵۱]۔ مواقعِ کلام اور مقدارِ کلام کا علم بھی ناقد کے لئے ضروری ہے جس طرح کہ فنکار کے لئے ضروری ہے[۵۲]۔

مذکورہ خیالات اگرچہ کوئی مربوط و منظم نظریے کی حیثیت نہیں رکھتے لیکن پھر بھی ناقد کے ذہنی رجحانات اور ذہنی ارتقاء کی غمازی ضرور کرتے ہیں۔

موازنہ کے اصول : آمدی نے اگرچہ زکی مبارک کی کتاب الموازنۃ بین الشعراء کی طرح فن موازنہ کو مدون نہیں کیا مگر ان کی کتاب پر غور کرنے سے وہ تمام بنیادی اصول نکل آتے ہیں جو موازنہ کے لئے ضروری ہیں اس حیثیت سے آمدی تمام عرب ناقدوں میں ممتاز نظر آتے ہیں اور فن موازنہ میں انھیں سبقت کا شرف حاصل ہے۔ ڈاکٹر احمد بدوی نے آمدی کے موازنہ کے بارے میں اہم اصولوں کو جمع کر دیا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں :۔(۱) ناقد کو مطلق کسی شاعر کو ترجیح دینے کا حق نہیں جب تک کہ ہر ہر معنی کا موازنہ نہ کرے۔ کلّی فیصلہ تو قاری پر چھوڑ دینا چاہیئے، جزوی فیصلوں کا اختیار آمدی ناقد کو دیتے ہیں۔(۲) لطافتِ ذوق کو فیصلہ میں دخل ہونا ضروری ہے۔ (۳) اشعار براہ راست موازنہ میں آنے ضروری ہیں تاکہ صحت میں شبہ نہ کیا جا سکے۔ (۴) ناقد کے لئے ضروری ہے کہ وہ گذشتہ تمام تنقیدی کتابوں کا مطالعہ کر کے اپنے ذہن میں بلندی پیدا کرے۔ تاکہ اس کے فیصلے انصاف پر مبنی ہو سکیں۔ (۵) عدل مقصود ہے تو تعصب سے پرہیز کیا جائے، اور اپنے ذاتی رجحانات کو دخل نہ دیا جائے (۶) جن شعراء کا موازنہ کیا جائے ان کے عیوب کو بھی سامنے لایا جائے تاکہ صحیح اندازہ ان کے فن کے متعلق لگایا جا سکے۔

موازنہ کے یہ اصول اب تک زندہ اور قابلِ عمل ہیں[۵۳]۔

موازنہ کا یہ وہ علمی اسلوب اور یہی وہ اعلیٰ اصول ہیں جو نہ صرف چوتھی صدی ہجری میں قابلِ عمل تھے بلکہ آج بھی وہی رائج اور موازنہ میں سلامتی کے ضامن ہیں۔

---

[۵۱] الموازنہ، ص ۱۷۳ [۵۲] الموازنہ، ص ۱۷۴ [۵۳] کتاب الموازنۃ ص ۱۷۶، ۳، ۱۷۷، ۸۹، ۱۶۵، بحوالہ اُسس النقد الادبی، تالیف ڈاکٹر احمد بدوی، مطبوعہ نہضۃ مصر، ص ۵۰۸، ۵۰۹۔

ڈاکٹر سرور قیوم خاں

ہندی علوم کا عربوں پر اثر

آٹھویں صدی عیسوی ہندی علوم وفنون کی ترقی کے لیے بہت سازگار ثابت ہوئی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب عباسی خلیفہ منصور نے بغداد کو دارالخلافت قرار دیا۔ ویسے تو عرب پہلی صدی ہجری کے آخر سے ہندوستان آنے لگے تھے۔ اور یہاں کی دولت اشیاء تجارت اور علوم سے بہت متاثر تھے۔ لیکن وہ ہندی علوم سے کوئی باقاعدہ استفادہ نہ کر سکے تھے۔ کیونکہ اس وقت ان کے ہندوستان آنے کا مقصد محض اشیاء تجارت حاصل کرنا اور دولت کمانا تھا۔ یہ سلسلہ ایک عرصہ دراز تک چلتا رہا اور اسی تجارت کی بنا پر عربوں اور ہندوستانیوں کے تعلقات قریب تر اور خوشگوار ہوتے گئے۔ اور جب عربوں کو علوم وفنون سے دلچسپی پیدا ہوئی تو وہ ہندوستان کی طرف راغب ہوئے۔ کیونکہ ان کے ذہنوں پر ہندوستانیوں کی علمیت اور قابلیت چھائی ہوئی تھی۔ ایک مشہور عرب انشاپرداز، فلسفی اور متکلم جاحظ (آٹھویں صدی) ہندوستان کے باشندوں کے متعلق تحریر کرتا ہے "ہندوستان کے باشندے جوتش (نجوم) اور حساب میں بڑھے ہوئے ہیں اور ان کا ایک خاص ہندی خط ہے اور طب میں بھی وہ آگے ہیں اور طب کے بعض عجیب بھید ان کو معلوم ہیں اور سخت بیماریوں کی دوائیں خاص طور سے ان کے پاس ہیں۔ پھر مجسمے اور اسٹیچو بنانا رنگوں سے تصویر پیدا کرنا اور تعمیر وغیرہ میں ان کو کمال حاصل ہے پھر شطرنج کے وہ موجد ہیں جو ذہانت اور ہوشیاری کا بہترین کھیل ہے۔ تلواریں بھی عمدہ بناتے ہیں اور شمشیر زنی کے فن سے بھی پورے طور پر واقف ہیں۔ زہر اتارنے اور درد دور کرنے کے منتر جانتے ہیں۔ طب، فلسفہ اور ادب، اخلاق کے علوم بھی ان کے پاس ہیں۔ کلیلہ دمنہ کتاب بھی ہندوستانیوں کی دین ہے۔ موسیقی اور ناچ سے یہ لوگ بخوبی واقف ہیں۔ ان کے یہاں ایک خاص قسم کا باجا ہے جس کو کنکلہ کہتے ہیں

جوکد و پر ایک تار کو تان کر بجاتے ہیں۔ یہ ایک تارا اور جھانجھ کا کام دیتا ہے۔ اہل سندھ حساب کے ماہر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں خزانچی سندھی ہوتا ہے۔ دوسرے یہ لوگ ایماندار اور وفادار بھی ہوتے ہیں[۵۱]۔"

دوسرا فاضل مورخ اور سیاح یعقوبی ہندوستان کے متعلق لکھتا ہے: "ہندوستان کے لوگ عقل اور غور والے ہیں اور وہ اس حیثیت سے سب قوموں سے بڑھ کر ہیں۔ جوتش اور نجوم میں ان کی باتیں سب سے زیادہ درست نکلتی ہیں۔ سدھانت انہیں کی ذہانت کا نتیجہ ہے جس سے یونانیوں اور ایرانیوں تک نے فائدہ اٹھایا، طب میں ان کا فیصلہ سب سے آگے ہے۔ اس فن میں ان کی کتاب "چرک" اور "ندان" ہے، ان کے علاوہ اور بھی کئی کتابیں طب پر ہیں، منطق اور فلسفہ پر بھی ان کی کئی کتابیں ہیں[۵۲]۔"

تیسرا مشہور عرب سیاح ابوزید حسن سیرافی لکھتا ہے: "ہندوستان کے اہل علم برہمن کہلاتے ہیں اور ان میں شاعر بھی ہیں جو بادشاہوں کے درباروں میں رہتے ہیں اور جوتشی اور فلاسفر اور فال کھولنے والے اور بازی گر ہوتے ہیں[۵۳]۔"

غرضکہ اسی قسم کے تاثرات کی بنا پر جب عباسیوں نے مختلف زبانوں کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرانا شروع کیا تو وہ ہندوستانی کتابوں کی طرف بھی متوجہ ہوئے سب سے پہلے ۷۷۱ء میں سندھ کے ایک وفد کے ساتھ ہیئت اور ریاضیات کا ایک فاضل پنڈت ہندوستان کی ایک معروف و مشہور کتاب "سدھانت" جو سنسکرت زبان میں لکھی ہوئی تھی لے کر خلیفہ منصور کی خدمت میں حاضر ہوا[۵۴]۔ عباسی دربار کے ایک مشہور ریاضی داں ابراہیم فزاری کی مدد سے

---

۵۱ رسالہ فخر السودان علی البیضان، مجموعہ رسائل جاحظ، مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ، صفحہ ۸۱۔

۵۲ تاریخ ابن واضح یعقوبی جلد ۲۔ صفحہ ۱۰۵ لیڈن۔

۵۳ سفرنامہ سلیمان التاجر و ابوزید۔

۵۴ بیرونی، کتاب الہند، لندن، صفحہ ۲۰۸۔

اس کتاب کا ترجمہ عربی زبان میں تیار کیا گیا (قفطی، اخبار الحکما، صفحہ ۱۷۷۔ مطبوعۂ مصر) اس کتاب کا ترجمہ صرف اہل عرب ہی کے لئے مفید ثابت نہیں ہوا۔ اور صرف وہی اس سے متاثر نہیں ہوئے بلکہ عربی زبان سے دوسری یوروپی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔ اس کے بعد بہت سی ہندوستانی کتابوں کا جو نجوم، حساب، ہیئت، طب اور ادب و اخلاق سے متعلق تھیں، عربی میں ترجمہ کیا گیا۔

ہندوستان سے صرف کتابیں ہی عرب (بغداد) نہ گئیں بلکہ یہاں کے عالم، فاضل اور وید بھی بغداد گئے۔ ہارون نے اپنے علاج کے لئے ہندوستان سے وید بلوائے جنھوں نے عرب میں ہندوستان کی علمی عظمت اور قابلیت کی دھاک بٹھا دی۔ ان ہندوستانی علما کے ہندی نام عربی لب و لہجہ میں جاکر ایسے بدل گئے ہیں کہ ان کا صحیح تلفظ جاننا محال ہو گیا ہے۔ عربوں نے ہندوستان کے چند مشہور و معروف ویدوں اور پنڈتوں کے نام لئے ہیں مثلاً بہلہ۔ منکا۔ بازیگر (بیجے کر) فلبرفل (کلیپ رائے کل) وغیرہ (کتاب البیان والتبیین مطبوعہ مصر، صفحہ ۴۰)۔

ان ناموں کے علاوہ اور بھی کچھ نام ہم کو عربوں کی تحریروں میں ملتے ہیں۔ ابن ندیم[ل] نے ایک نام 'ابن دہن' لکھا ہے۔ اس کے علاوہ بالکر راجہ۔ منکا۔ داھر۔ انکوزنکل۔ اریکل۔ جبھر۔ اندی۔ جبار میں نام ملے ہیں۔

منکا کے بغداد پہنچنے کا قصہ اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ایک بار ہارون الرشید سخت بیمار پڑا۔ بغداد کے تمام اطبا اپنی اپنی کوشش کر کے تھک گئے، ہر شخص مایوس تھا اور یہ محسوس کرتا تھا کہ بہت جلد عالم اسلام کا یہ آفتاب ہمیشہ کے لئے غروب ہو جائے گا سلطنت کی بڑھتی ہوئی ترقیاں، وقار اور عظمت سب پر خاک پڑ جائے گی۔ اس وقت کسی نے ہندوستان کے اس وید (طبیب) کا ذکر کیا۔ خلیفہ نے فوراً آدمی بھیج کر اس طبیب کو بلوایا۔ اس کے علاج سے خلیفہ کو صحت ہوئی۔ خلیفہ نے اس طبیب کا تقرر دارالترجمہ میں کر دیا، جہاں آ

ل الفہرست ابن ندیم، ذکر کتب طب و نجوم۔

سنسکرت کی کتابوں کا ترجمہ کرتا تھا۔[۲]

دوسرے مشہور ہندی طبیب صالح بن بہلہ کے بغداد پہنچنے کا قصہ اس طرح درج ہے کہ ایک دفعہ خلیفہ ہارون الرشید کا چچا زاد بھائی سخت بیمار پڑا، کئی روز تک اس پر سکتہ طاری رہا۔ دربار کے مشہور عیسائی طبیب جبرئیل بختیشوع نے جواب دے دیا کہ اب یہ صحتیاب نہیں ہوسکے گا۔ اس وقت جعفر برمکی نے خلیفہ سے درخواست کی کہ وہ ہندوستان کے مشہور طبیب بہلہ کو بلوائے۔ خلیفہ نے اس کی بات مان لی، اس کو بلوایا گیا اور اس نے بڑی دلچسپی سے علاج کیا، آخر کار وہ بیمار جس کی زندگی سے ہر شخص مایوس ہوچکا تھا صحت یاب ہوا اس طبیب کو بھی بغداد کے خاص اطبا میں شریک کرلیا گیا اور دارالترجمہ میں سنسکرت کی کتابوں کے ترجمے کرنے پر مقرر کیا گیا۔

تیسرا مشہور ہندی طبیب ابن دھن تھا، یہ برمکیوں کے شفا خانہ کا افسر اعلیٰ تھا۔ اور سنسکرت سے عربی میں ترجمہ کرنے پر مقرر کیا گیا تھا۔[۳] اس کے نام کے متعلق پروفیسر زخاؤ نے تحقیق کرنے کی کوشش کی تھی اور وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اس کا نام "دھنیا" یا "دھنن" ہوگا کیونکہ منوشاستر میں دیوتاؤں کے طبیب کا نام دھنونتری ملتا ہے، اس کی اس مشابہت سے اس کا نام دھنن[۴] زیادہ مناسب ہے، خاندان برمکی نے ایک دفعہ ہندوستان اس غرض سے بھیجا کہ وہ ہندوستان کی جڑی بوٹیاں جمع کرکے لائے۔ (فہرست ابن ندیم صفحہ ۲۴۵)

پروفیسر زخاؤ نے اپنی کتاب انڈیا میں تحریر کیا ہے کہ خلیفہ موفق باللہ نے بھی ایک دفعہ ہندوستانی دواؤں کی تحقیق کی غرض سے بھیجا تھا اس کے علاوہ خلیفہ معتضد باللہ عباسی نے (۲۷۹-۲۸۶ھ میں) ایک ماہر علم حساب واصطرلاب احمد بن حفی دیلمی کو ہندوستانی دواؤں کی تحقیقات کی غرض سے ہندوستان بھیجا تھا۔[۵]

---

[۱] تاریخ الاطبار، جلد ۲، مصر صفحہ ۳۳۔ [۲] الفہرست ابن ندیم، صفحہ ۲۴۳۔

[۳] مقدمہ انگریزی ترجمہ، صفحہ ۳۳۔ [۴] وئی بیان۔ سوانح حسین بن منصور حلاج، از طبقات ابن باکویہ شیرازی، صفحہ ۳۸۰۔

سنسکرت زبان میں لکھی گئی طب کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں کرایا گیا جن میں سے دو کتابیں بہت مقبول ہوئیں، پہلی "سشرت" کی کتاب جس کو عرب "سسرد" کہتے ہیں، یہ کتاب دس ابواب پر مشتمل تھی اور اس کے اندر بیماریوں کی علامت، اور ان کے علاج اور دوا کی کل تفصیل درج تھی اس کتاب کا ترجمہ "منکا" نے تیار کیا تھا جو برامکہ کے شفاخانہ میں ایک طبی دستور العمل کا کام دیتی تھی۔ دوسری کتاب ایک بہت بڑے ہندوستان کے ماہر طبیب "چرک" کی تھی جس کا ترجمہ پہلے فارسی زبان میں ہوا پھر عبداللہ بن علی نے اس کو عربی میں منتقل کیا[1]

طب پر سنسکرت کی دوسری کتابیں جن کا عربی میں ترجمہ ہوا یہ ہیں :-

(۱) سندستان" اسی کتاب کا نام یعقوبی نے سندھشان لکھا ہے۔ ابن ندیم نے عربی میں اس کتاب کے معنی" خلاصہ کامیابی" اور یعقوبی نے اس کے معنی صورت کامیابی بتائے ہیں۔ اس کتاب کو بغداد کے شفاخانے کے افسر اعلیٰ" ابن دھن" نے عربی میں منتقل کیا تھا۔

(۲) ندان' اس کتاب کا ذکر صرف یعقوبی نے کیا ہے، اس کتاب میں چار سو چار بیماریوں کا ذکر ہے، بیماریوں کی پہچان سے بحث کی گئی ہے لیکن دواؤں سے نہیں۔

(۳) ابن ندیم اور یعقوبی نے ایک اور سنسکرت کی طب کی کتاب کا ذکر کیا ہے جس کو منکا نے بغداد کے دوسرے مشہور طبیب سلیمان بن اسحاق کی فرمائش پر عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کتاب میں جڑی بوٹیوں کے مختلف نام ہیں۔

(۴) استانگر۔ اس کا ذکر ابن ندیم نے کیا ہے۔ اس کتاب کا ابن دھن" نے سنسکرت سے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ عورتوں کی بیماریوں اور علاج سے متعلق ایک ہندو طبیبہ" روسا" نے ایک کتاب لکھی تھی اس کا بھی عربی ترجمہ تیار کیا گیا۔ اس کے علاوہ ایک کتاب[2] عورتوں کے علاج سے متعلق تھی اس کو عربی میں منتقل کیا گیا۔

(۵) جانوروں کے علاج سے متعلق ایک کتاب چانک پنڈت نے لکھی تھی، اس کا بھی عربی

---

[1] فہرست ابن ندیم صفحہ ۳۰۳ ۔

ترجمہ تیار کرایا گیا (خوارزمی، مفاتیح العلوم، صفحہ ۱۸۶) کچھ دواؤں کے ہندی ناموں کو ذرا توڑ مروڑ کر عربی بنا لیا گیا ہے، جیسے "تری پھل" سے "اطریفل" یا انجان جو انبہ" سے بنا ہے جس کو اب گڑانبہ یا مربّہ کہا جاتا ہے۔ (خوارزمی)۔

دوسرا علم جس سے عرب بہت متاثر ہوئے علم نجوم، جوتش ہے۔ عباسی خلیفہ منصور نے جب بغداد کو آباد کیا یعنی جب بغداد کو دارالخلافت مقرر کیا گیا تو اس کی ہ جیر زائچہ کھینچ کر بنوائی گئی اس وقت تک ایرانی منجموں کا اقتدار تھا لیکن چونکہ ہندوستانی علوم سے عرب کافی متاثر ہو چکے تھے اس لئے انھوں نے ہندو جوتشیوں کی طرف توجہ کی۔ منصور کے زمانے میں کئی سنسکرت کتابوں کا ترجمہ عربی میں کیا گیا۔ ہندوستان کے جوتشیوں میں "کنکہ" کا نام سب سے پہلے آتا ہے جو طبیب تھا۔ اس جوتشی اور طبیب کی چار کتابوں کا ترجمہ عربی میں ہوا (۱) کتاب النمودار فی الاعمار (عمروں کے بیان میں) (۲) کتاب اسرار الموالید (پیدائش کے بھید) (۳) کتاب القرانات الکبیر (۴) کتاب القرانات الصغیر۔ یہ چاروں کتابیں علم نجوم پر ہیں۔[۵۱] اسی پنڈت کی دو اور کتابوں کے بارے میں جو علم نجوم سے متعلق ہیں ابن ابی اصیبعہ[۵۲] نے ذکر کیا ہے: "کتاب التوہم" (مسمریزم کے بیان میں) "کتاب فی احداث العالم والدور فی القران" (دنیا کے واقعات اور ستاروں کے لگن میں چکر) کنکہ کے علاوہ دوسرے مشہور ہندو جوتشی جن کی کتابیں عربی میں ترجمہ کی گئیں۔ ان کے نام یہ ہیں:

(۱) 'جودر ہندی'۔ اس کی کتاب عربی میں "کتاب الموالید" کے نام سے ترجمہ ہوئی جو پیدائش کے متعلق بیانات پر مشتمل ہے۔

(۲) 'نہک' یا 'نایگ ہندی' اس کی کتاب عربی میں "کتاب اسرار المسائل" کے نام سے مشہور ہوئی جو ریاضی سے متعلق ہے۔

---

۵۱ الفہرست ابن ندیم، صفحہ ۲۷۰۔

۵۲ عیون الانباء فی طبقات الاطباء، جلد ۲، صفحہ ۳۳۔

(۳) سنگھل ہندی" یا "منجھل" اس کی کتاب عربی میں "کتاب المو الید الکبیر" کے نام سے ترجمہ کی گئی جو پیدائشوں کی بڑی کتاب کہی جاتی ہے۔ "سنگھل" کا نام بیرونی نے بھی نجوم سے بحث کرتے ہوئے لیا ہے۔ ان کے علاوہ دو اور کتابیں جن کا عربی میں ترجمہ ہوا کسی ہندی عالم کی لکھی ہوئی تھیں لیکن ان کا نام شاید ابن ندیم کو نہ معلوم ہو سکا صرف کتابوں کی تشریح اس طرح کر دی کہ ایک کتاب ہتھیلی کی لکیروں اور ہاتھوں کو دیکھ کر حال بتانے سے متعلق ہے اور دوسری کتاب ہندی فال پر ہے جس کا عربی نام "زجر الہند" ہے (ابن ندیم صفحہ ۳۱۴)

عرب ہندی منطق سے بھی کافی متاثر تھے اور انھوں نے ہندی منطق کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا جس میں سب سے مشہور کتاب "کتاب حدود منطق الہند" (ہندوستان کی منطق کے حدود) تھی۔ لیکن اس کتاب کے متعلق یعقوبی کی یہ رائے ہے کہ یہ کتاب صرف منطق سے متعلق نہ تھی بلکہ فلسفہ سے زیادہ قریب تھی، اس کا ہندی مصنف "طوفا یا ٹویا" تھا اور عربی میں اس کتاب کا نام طوفانی علم حدود المنطق ہے۔ (یعقوبی صفحہ ۱۰۵)

ہندوستانی علم ہیئت سے عرب بہت متاثر ہوئے تھے کیونکہ ہیئت کی پہلی کتاب "برہم سپت سدھانت" ایک ہندوستانی وفد کے ساتھ ۷۷۰ء ہی میں بغداد گئی تھی۔ اس کا عربی ترجمہ "السند ھند" کے نام سے مشہور ہوا۔ پھر دوسری سنسکرت کی کتاب آریہ بھٹ کا عربی ترجمہ "ارجہند" کے نام سے مشہور ہوا۔ پھر ایک اور مشہور سنسکرت کی کتاب "کھنڈا کھڈیک" کا عربی ترجمہ "ارکند" یا "اہرقن" ہوا۔ ہندوستانی پنڈت جس نے سدھانت کا عربی ترجمہ کیا تھا، اس کے بغداد میں کئی شاگرد تھے جن میں ابراہیم فزاری اور یعقوب بن طارق بہت مشہور ہوئے۔ ان دونوں نے سدھانت کو پھر سے اپنے اپنے طور پر عربی میں منتقل کیا تھا۔ عرب ایک عرصہ دراز تک سدھانت کے اصولوں پر علم ہیئت کو برتتے رہے۔ اس کی کئی شرحیں تیار کی گئیں اور وقتاً فوقتاً اس کی غلطیاں درست کی گئیں، گیارھویں صدی عیسوی میں جب

ؐ۵ کتاب الہند، صفحہ ۷۶۔

مامون کے زمانۂ خلافت میں خوارزمی نے زیج (علم جغرافیہ سے متعلق) تیار کی تو اس میں بھی ہندی اصولوں کو قائم رکھا اور شاید اسی بنا پر اس نے اپنی کتاب کا نام "السندھند الصغیر" [له] (چھوٹا سدھانت) رکھا، تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی کے علماء نے جیسے حسن بن صباح، احمد بن عبداللہ، فضل بن قائم، بیرونی وغیرہ نے سدھانت کی تصحیح و تکمیل پر بہت کچھ کام کیا ۱۰۳۵ء میں ابن اسمع المتوفی نے سدھانت کے اصول پر علم الجغرافیہ سے متعلق کچھ اصول مرتب کئے۔ اسپین کے عربوں کے ذریعہ سدھانت یورپ تک پہنچی۔ اور ایک یہودی فلسفی ابراہیم بن عزرا نے اپنی عبرانی تصنیفات میں سدھانت کے بعض اصول پر زیج [ئله] تیار کی۔

اس میں شک نہیں کہ عربوں نے اپنی ذاتی تحقیقات کی بنا پر علم ہیئت کو اوج کمال پر پہنچا دیا لیکن آج بھی ان کے یہاں سنسکرت کی اصطلاحیں موجود ہیں جو اس بات کا ثبوت دیتی ہیں کہ عربوں تک علم ہیئت ہندوستان ہی سے پہنچا مثلاً "کردبہ" اس کی اصل سنسکرت "کرمجیا" ہے جس کے لئے عربی میں بعد کی اصلاح "وتر مستوی" پیدا ہوئی۔ دوسری اصطلاح جو عربی ریاضیات وغیرہ میں مستعمل ہے، وہ لفظ جیب ہے، جس کے معنی گریبان کے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ سنسکرت لفظ جیوا کا معرب ہے اور پھر اسی سے جیب التمام جیوب منکوسہ۔ جیوب مبسوطہ اور مجیب وغیرہ اصطلاحیں پیدا ہوئیں۔ ایک اور لفظ "اوج" جو ہیئت کی اصطلاح میں نقطہ بلندی کا نام ہے۔ ہندی میں "اُچ" ہے کیونکہ عربی میں "چ" نہیں ہے اس لئے ہندی کا (چ) (ج) سے بدل گیا۔ خوارزمی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لفظ "اوج" فارسی لفظ "اوک" [ئله] سے عربی میں آیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ فارسی نے بھی اس لفظ کو ہندی ہی سے لیا ہے۔ عرب ہیئت دان ایک لفظ "بذماسہ" بہت استعمال کرتے ہیں جو سنسکرت کے لفظ "ادھماسا" سے بنا ہے۔

رسائل اخوان الصفا (جو چوتھی صدی میں مرتب ہوئے)، بہاؤالدین عاملی کی کتاب

[له] قفطی، مطبوعہ مصر، ص ۱۷۸ [ئله] صاعد اندلسی طبقات الامم، ص ۵۰ [ئله] مفاتیح العلوم، لیڈن، ص ۲۳۱۔

فصل فی معرفتہ بدایۃ الحروف وخلاصۃ الحساب" اور کتاب الہند (بیرونی) کے مطالعہ سے یہ بات قطعی ثابت ہو جاتی ہے کہ عربوں نے گنتی (ہندسہ) لکھنے کا طریقہ ہندوؤں سے سیکھا اور یہی وجہ تھی کہ عرب اس کو حساب ہندی یا ارقام ہند یہ کہتے ہیں۔ پھر عربوں سے اہل یورپ نے سیکھا اور اس کا نام اعداد عربیہ رکھا۔ ہندی علم ریاضی کو عربی میں منتقل کرنے والا محمد بن موسیٰ خوارزمی تھا۔ پھر مامون کے عہد علم دفن میں ان کی شکلیں درست کی گئیں اور پھر اندلس سے یورپ تک یہ اعداد پہنچے۔ یورپ میں جس حساب کو "الگارتھم" "الگارتیم اور الگورذم کہتے ہیں وہ خوارزمی کی بنائی ہوئی شکلوں کی بگڑی ہوئی شکلیں ہیں[۱]۔ اہل اندلس ان ہندسوں کو "ارقام ہندی" "حساب اغبار" کہتے تھے، یہ اعداد بائیں جانب سے دائیں جانب لکھے جاتے ہیں۔ ابن ندیم نے ہزار تک کے اعداد لکھنے کا طریقہ بتایا ہے۔

سنہ ۹۸۰ سے سنہ ۱۰۴۰ء تک کا زمانہ ہندی حساب کو مزید فروغ دینے کا زمانہ کہا جاتا ہے کیونکہ اسی زمانے میں ایک مشہور عالم علی بن احمد نسوی نے المقنع فی الحساب فی الحساب الہندی لکھی۔ عربوں میں ہندی حساب بہت عام ہو گیا تھا اور وہ اس سے کافی متاثر تھے۔ مشہور حکیم اور عالم بوعلی سینا کے متعلق عیون الانبا، جلد ۲ صفحہ ۲ پہ یہ درج ہے کہ بوعلی سینا نے بچپن میں اس حساب کو ایک کنجڑے سے جو اس حساب میں بہت ماہر تھا سیکھا تھا۔ ان بیانات کی بنا پر ہم یہ ماننے کے لئے مجبور ہیں کہ موجودہ ریاضی اور الجبرا قطعی قدیم ہندی حساب کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ اہل یورپ نے حساب عربوں سے سیکھا اور عربوں نے ہندوستانیوں سے دیکھا۔ لیکن وقت اور ضرورت کے اعتبار سے اس کی شکل میں تبدیلی کر دی۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا (گیارھواں ایڈیشن، جلد ۱۹، صفحہ ۸۶۷) میں قدیم ہندی، مشرقی عربی، مغربی عربی اور یوروپین اعداد کی شکلیں کتبوں اور پرانی قلمی کتابوں سے نقل کی گئی ہیں، اور اس سے مذکورہ بات کی

---

[۱] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد ۱۹، صفحہ ۸۶۷۔

تائید ہوتی ہے۔

عرب صرف ہندی علوم سے ہی متاثر نہیں ہوئے بلکہ ہندوستانی کہانیوں اور قصّوں کا اثر اس حد تک قبول کیا کہ ان کتابوں کے عربی ترجمے تیار کرائے گئے۔ سب سے پہلے سندباد (بید پا پنڈت) کی دو کتابوں کو عربی میں منتقل کیا گیا۔ کچھ مورخین نے ان کتابوں کے بارے میں یہ تحریر کیا ہے کہ یہ ایرانیوں کی تصنیف ہیں۔ لیکن ابن ندیم اپنی تحقیقات کی بنا پر یہ لکھتا ہے کہ یہ قطعی ہندوستانیوں کی تصنیف ہیں، یہ ہوسکتا ہے کہ دوسری کتابوں کی طرح ان کتابوں کا ترجمہ پہلے فارسی میں ہوا ہو، پھر فارسی سے عربی میں۔ ایک مشہور ہندی کہانی "دیپک" عربی زبان میں منتقل ہوئی۔ ایک اور کہانی جو حضرت آدم کی زندگی سے ملتی جلتی ہے اس کا عربی ترجمہ ہوا۔ ایک کہانی جس میں ایک کنجوس کی کنجوسی اور ایک سخی کی سخاوت کا مناظرہ قلم بند کیا گیا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس مناظرہ پر راجہ کا فیصلہ بھی دیا گیا ہے، اس کہانی کو بھی عربی میں منتقل کیا گیا یعقوبی نے ایک ہندی کتاب "تریا چرتر[۵۱]" (عورتوں کے فریب) کا نام لیا ہے اور اس کے مصنف کا نام راجہ کوش لکھا ہے۔ یہ کتاب بھی عربی میں منتقل کی گئی۔ ابن ندیم نے اپنی فہرست میں ایک اور سنسکرت کی کتاب جس کا عربی نام علم الہند یا حکم الہند تھا، ذکر کیا ہے، یہ کتاب پہلے نثر میں لکھی گئی پھر اس کو آبان شاعر نے نظم میں منتقل کیا۔

ہندوستانی حکیموں اور عالموں کا یہ دستور تھا کہ وہ اخلاق، حکمت اور دانائی کی باتیں تمثیلوں میں بیان کرتے تھے۔ یعنی یہ قصے کہانیاں عموماً جانوروں کی زبان میں ہوتے تھے۔ سنسکرت کی ایک مشہور کتاب "پنچ تنتر" جانوروں کی زبان میں اخلاق و حکمت کی بہترین تصنیف ہے جس کا فارسی اور عربی زبان میں ترجمہ ہوا۔ عربی میں اس کا نام کلیلہ و دمنہ ہے۔ اس کتاب کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ایران کے ساسانی بادشاہوں کے زمانے میں اسے فارسی میں

---

[۵۱] تاریخ یعقوبی، جلد اول، صفحہ ۱۰۵ [۵۲] کتاب الہند (بیرونی)۔

منتقل کیا گیا تھا۔ پھر اس کتاب کو دوسری صدی ہجری کے وسط میں عبداللہ بن مقفع نے عربی میں ترجمہ کیا۔ یہ کتاب عربوں اور ایرانیوں میں اتنی مقبول ہوئی کہ متعدد بار اس کو عربی سے فارسی میں اور فارسی سے عربی میں منتقل کیا گیا۔ اور نظم سے نثر میں اور نثر سے نظم میں آبان نے جب اس کو نظم میں منتقل کر کے ہارون الرشید کے وزیر جعفر برمکی کی خدمت میں پیش کیا تو اس سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے آبان کو ایک لاکھ درہم فوراً انعام کے طور پر عطا کئے۔[1] عربی سے پھر اس کتاب کو دنیا کی ہر مہذب زبان میں منتقل کیا گیا۔

یعقوبی کہتا ہے کہ اس کتاب کو پنڈت بیدپا نے راجہ دابشلیم کے لئے لکھا تھا مقصد اس کتاب کے لکھنے کا یہ تھا کہ اس وقت کی سیاسی حالت کو مدنظر رکھتے ہوئے راجہ کو چند نصیحتیں کرنے کی ضرورت تھی۔ اگر وہ باتیں راجہ سے براہِ راست کہی جائیں تو وہ اس کو کبھی قبول نہ کرتا اور نصیحت کرنے والے کو بھی نہ جانے کن مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا۔ اس لئے اس نے جانوروں کے قصوں اور کہانیوں کے ذریعہ حاکم وقت کو تعلیم دینے کی کوشش کی اور وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوا۔

بیرونی نے کتاب الہند میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عبداللہ بن مقفع نے اپنے خیال و اعتقاد کے مطابق اس سنسکرت کی کتاب کے ترجمے میں تحریفیں کیں ہیں۔ اور اگر مجھ کو (بیرونی) یہ موقع نصیب ہوتا تو میں اس کتاب کا ایمانداری سے صحیح ترجمہ کرتا لیکن افسوس کہ بیرونی کی یہ آرزو پوری نہ ہو سکی۔ بہرحال یہ کتاب آج بھی دنیا کی مختلف یونیورسٹیوں میں عربی کے کورس میں شامل ہے۔

ابن ندیم نے حکمت و دانش کی ایک اور سنسکرت کی کتاب "بوذاسف و بلوہر" کا نام لیا ہے۔ اس کتاب کو وہ شہرت نہ حاصل ہو سکی جو کلیلہ دمنہ کو حاصل ہوئی۔ لیکن اہمیت اور بلندی میں وہ اس سے بڑھ کر ہے۔ پروفیسر زخاؤ نے اس کتاب کا نام

---

[1] کتاب الوزراء، صفحہ ۲۵۹۔

"بودھی ستو" بتایا ہے۔"بوذاسف" اس کا نام اس لئے پڑا کہ پہلے اس کتاب کا ترجمہ فارسی میں ہوا تھا۔ اس لئے "د" "ذ" سے بدل گیا اور آخری حرف "سف" ستو کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ جہاں تک بلوہر کا سوال ہے زخاؤ اس کو "پروہیت"[1] لکھتے ہیں۔ جس کے معنی "گرو" کے ہیں۔ اس کتاب میں گوتم بودھ کی پیدائش، تربیت اور پھر وہ حالت جس کی بنا پر وہ دنیا سے بیزار ہوئے لکھے ہوئے ہیں، اس کتاب کو سب سے پہلے فارسی میں منتقل کیا گیا پھر عربی میں اور عربی سے مختلف زبانوں میں۔ عیسائیوں نے اس کتاب کو اس قدر پسند کیا کہ انھوں نے اس کو اپنے ایک مقدس ولی کی طرف منسوب کر دیا۔ اخوان الصفا جو چوتھی صدی میں لکھی گئی، اور جس کی حیثیت ایک خاص فرقہ کے لئے مذہبی صحیفہ کی ہے اس میں بھی "بوذاسف" کے مختلف ابواب شامل ہیں۔

---

[1] پروہت (؟)

سید جعفر رضا بلگرامی

مالٹا

(۱۸۰۲ء ـــــ ۱۹۶۴ء)

سسلی سے کوئی ۵۸ اور افریقہ سے تقریباً ۱۸۰ میل دُور بحیرۂ روم میں واقع "فلفا" "کومینیٹو" اور کومینو" جزائر پر مشتمل جزیرۂ مالٹا ہے جس نے حکومت برطانیہ کے زیر تحت ۱۶۲ برس کی طویل نوآبادیاتی زندگی گزار کر ۲۱ رستمبر ۱۹۶۴ء کو آزادی حاصل کی۔ اس جزیرے کی لمبائی ۱۷ میل اور چوڑائی ایک میل ہے۔ ۱۹۶۰ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی تقریباً ۳۲۸۹۳۸ بتائی جاتی ہے۔

اگرچہ مالٹا نے خود ۱۸۰۲ء میں حکومت برطانیہ سے درخواست کی تھی کہ اس کو بھی دوسری نوآبادیوں کے ساتھ شامل کر لیا جائے لیکن ایک عرصہ تک اس کی طرف کوئی توجہ نہ کی گئی۔ ۱۸۱۴ء میں "معاہدۂ پیرس" کے مطابق حکومتِ برطانیہ نے پہلی بار اس کی نوآبادیاتی حیثیت تسلیم کی۔ ۱۸۲۱ء تک اس کو پانچ دستوروں کے ذریعے بتدریج مختلف قسم کے اختیارات سونپے گئے۔ اس کے علاوہ تعلیمی۔ سماجی اور اقتصادی مسائل کے حل کے لئے چار بار "رائل کمیشن" بھی مقرر ہوا۔

دوسری جنگِ عظیم کے بعد برطانیہ میں لیبر پارٹی برسرِ اقتدار آئی جس نے ۱۹۴۷ء میں مالٹا کو ایک اور نیا دستور دیا۔ اس دستور کے مطابق حکومت مالٹا کو داخلی امور میں پہلی بار مکمل اختیارات دیئے گئے لیکن دفاع، خارجہ پالیسی، بین الاقوامی تجارت، ترکِ وطن کے مسائل اور سول ہوا بازی کے اختیارات حکومتِ برطانیہ اور باقی امور حکومت مالٹا کی آٹھ وزارتوں کے درمیان تقسیم ہو گئے۔ دو حکومتوں کے درمیان یہ تقسیم لازمی طور پر انتشار کا باعث بنی جس نے اس نوآبادی کا رشتہ برطانیہ سے مستحکم کرنے کے بجائے

اور کمزور کر دیا۔

مالٹا میں پال بوفا کی لیبر حکومت ۱۹۴۷ء میں برسر اقتدار آئی جس کی کمزوری ۱۹۴۹ء سے ظاہر ہونا شروع ہوئی اور ۱۹۵۰ء تک پہنچتے پہنچتے ناکام ہو گئی۔ سابق حکومت کے ایک وزیر منٹوف نے "مالٹا لیبر پارٹی" کے نام سے ایک الگ پارٹی قائم کر لی اور پال بوفا کی پارٹی کا نام بدل کر "لیبر ورکرس پارٹی" کر دیا گیا۔ اُس وقت سے مالٹا میں ایک "مخلوط حکومت" قائم ہو گئی۔ دھیرے دھیرے اسمبلی میں منٹوف کی لیبر پارٹی کا اثر بڑھتا گیا، یہاں تک کہ ۱۹۵۴ء کے الیکشن میں بھی یہی پارٹی بھاری اکثریت سے کامیاب ہوئی جبکہ مخلوط حکومت کی اکثریت گھٹ کر صرف ایک رہ گئی۔ یہ حکومت کی بقا کے لئے بڑی نازک صورت حال تھی۔ حکومت اپنے ہمہ وقت احساسِ شکست کے پیش نظر کوئی آزاد پالیسی اختیار کرنے یا اس کو مضبوطی سے عمل کرنے سے احتراز کرتی تھی۔

اسی عرصہ میں مالٹا کا سیاسی شعور جاگا اور اس کی نو آبادیاتی حیثیت بدلنے کی جدوجہد شروع ہوئی۔ اس سلسلہ میں جون اور جولائی ۱۹۵۵ء میں حکومتِ برطانیہ اور مالٹا لیبر پارٹی اور نیشنلسٹ پارٹی کے درمیان لندن میں ایک کانفرنس ہوئی۔ نیشنلسٹ پارٹی نے مالٹا کے لئے مکمل آزادی کا مطالبہ کیا جبکہ مالٹا لیبر پارٹی نے برطانیہ سے مالٹا کے الحاق کی تجویز اس شرط پر رکھی کہ آئرلینڈ کی طرح اس کے نمائندے بھی برطانوی پارلیمنٹ میں منتخب ہو کر جائیں گے اور رومن کیتھولک کلیسا کو پورا تحفظ دیا جائے گا۔ دونوں پارٹیوں نے معاشی امداد کے نام سے ایک بڑی رقم کا مطالبہ کیا۔

ان مطالبات پر غور و خوض کے لئے ویسٹ منسٹر میں ایک گول میز کانفرنس ہوئی جس میں مالٹا کے وزیر اعظم منٹوف کے الحاق کا مطالبہ منظور کیا گیا اور کانفرنس اس نتیجہ پر پہنچی کہ "اب حالات کا تقاضا یہ ہے کہ مالٹا کو آزاد کر دیا جائے۔" فروری ۱۹۵۶ء کے الکشن میں اہل مالٹا نے الحاق کے مطالبہ کی موافقت میں ۷۵ فیصدی ووٹ دئے لیکن جب حکومت برطانیہ سے سلسلہ جنبانی شروع ہوئی تو سخت عملی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔

یہاں تک کہ مارچ ۱۹۵۸ء میں یہ گفت و شنید ناکام ہوگئی۔ حکومت برطانیہ بڑے پیمانے پر مالی امداد دینے کے لئے تیار نہ تھی اور اس کی طرف سے الحاق کی جو شرطیں پیش کی جا رہی تھیں وہ مالٹا کی حکومت کو منظور نہیں تھیں۔

اس کانفرنس کے ناکام ہونے ہی منٹوف کی لیبر پارٹی کو علیحدہ ہونا پڑا جس کے بعد مالٹا میں خانہ جنگیاں شروع ہوگئیں۔ ۱۹۵۹ء میں ۱۹۴۷ء کا دستور منسوخ کر دیا گیا اور وقتی طور سے حکومت کی باگ ڈور ایک کونسل کے سپرد کر دی گئی۔ حکومت برطانیہ نے گورنر کو اس کا چیرمین مقرر کیا۔ کچھ مخصوص اختیارات کو چھوڑ کر باقی تمام اختیارات کو نافذ کرنے اور پالیسی متعین کرنے میں اس کو کونسل کا مشورہ لینا پڑتا تھا، ۱۹۶۱ء میں یہ کونسل مندرجہ ذیل ممبروں پر مشتمل تھی :۔

۱۔ گورنر چیرمین

۲۔ سابقہ سرکاری ممبران سکریٹری مالیات اور سکریٹری قانون

۳۔ نامزد سرکاری ممبران اٹارنی جنرل۔ سکریٹری انتظامیہ اور ڈپٹی سکریٹری مالیات

۴۔ نامزد غیر سرکاری ممبران مالٹا کے چار اشخاص

اگرچہ حکومت برطانیہ نے مالٹا میں ایک عارضی حکومت قائم کر دی تھی لیکن وہ جلد از جلد کوئی پائیدار نمائندہ حکومت کی تشکیل چاہتی تھی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں حکومت برطانیہ کے سکریٹری امور داخلہ اور سکریٹری نوآبادیات نے مالٹا کا ایک دورہ کیا۔ انھیں کی تجویز پر ایک دستوری کمیشن مقرر ہوا جس کو یہ ہدایات دی گئیں کہ وہ اہل مالٹا کے صحیح رجحانات کے پیش نظر ایک ایسا دستور بنائے جس کی رو سے انھیں زیادہ سے زیادہ اختیارات دیے جائیں لیکن ساتھ ہی دفاع، خارجہ پالیسی اور پولیس کے متعلق اختیارات حکومت برطانیہ ہی کو حاصل رہیں۔ مارچ ۱۹۶۱ء کو کمیشن نے انھیں ہدایات کی روشنی میں اپنی رپورٹ پیش کی جس کو حکومت برطانیہ نے جوں کا توں منظور کر دیا۔

نیا دستور ۳ مارچ ۱۹۶۲ء کو نافذ ہوا اور جزائر مالٹا کا نام بدل کر "مملکت مالٹا"

کردیا گیا۔ اس دستور کے مطابق ۵۰ چُنے ہوئے ممبران پر مشتمل قانون ساز اسمبلی کو امور داخلہ میں مکمل اختیارات دے گئے، خارجہ پالیسی اور دفاع کے مسائل کو ایک "مشاورتی کونسل" کے سپرد کیا گیا۔ جس میں برطانیہ اور مالٹا کے نمائندوں کی تعداد مساوی تھی اور جس کا چیئرمین گورنر تھا۔ اس طرح مالٹا کو نہ صرف داخلی معاملات میں پورے اختیارات حاصل تھے بلکہ دفاع اور خارجہ پالیسی کے تعین میں بھی وہ برابر کا شریک تھا۔ یہ "مشاورتی کونسل" دراصل اسی لیئے بنائی گئی تھی کہ نئے جاگے ہوئے سیاسی شعور سے صحیح رجحانات کا پتہ چل سکے تاکہ اسی کے مطابق کسی پالیسی کا تعین کیا جاسکے اور فیصلہ کرنے میں یہ جذبہ رکاوٹ بننے کے بجائے مددگار ثابت ہو۔

نئے دستور کے تحت قانون ساز اسمبلی کے لیئے ۱۷ سے ۱۹ فروری ۱۹۶۲ء تک (یعنی دستور نافذ ہونے سے تقریباً ایک ماہ قبل) جو عام رائے شماری کے مطابق الکشن ہوا اس کے نتائج حسبِ ذیل تھے:۔

پارٹی	نشستوں کی تعداد
۱۔ نیشنل پارٹی	۲۵
۲۔ مالٹا لیبر پارٹی	۱۶
۳۔ کرسچین ورکرس پارٹی	۴
۴۔ ڈیموکریٹک نیشنلسٹ پارٹی	۴
۵۔ پروگریسیو کانسٹی ٹیوشنل پارٹی	۱

الکشن کے بعد ہی نیشنل پارٹی کے لیڈر ڈاکٹر بروگ اولیور نے حکومت کی باگ ڈور سنبھالی اور ۳ مارچ کو جب دستور نافذ ہوا تو انھوں نے بہ حیثیت وزیر اعظم حلف وفاداری لیا۔

۲۱ ستمبر ۱۹۶۴ء کو جبکہ مالٹا اپنی مکمل آزادی کی خوشیاں منا رہا تھا منٹوف کی لیبر پارٹی رومن کیتھولک کلیسا کی سیاست میں بے جا مداخلت کے خلاف مظاہرہ کر رہی تھی۔ دراصل اس مخالفت کا آغاز ۱۹۵۸ء ہی سے شروع ہوگیا تھا جبکہ منٹوف نے بہ حیثیت وزیر اعظم

مالٹا کا برطانیہ سے الحاق اس وجہ سے چاہا تھا کہ مالٹا کے اسکول کلیسا کے اثر سے نکل کر حکومت کے زیر تحت آجائیں۔ اس مخالفت کے پیش نظر ۱۹۶۲ء کے الکشن میں کلیسا نے کھلم کھلا منٹوف کی مخالفت کی اور ڈاکٹر بروگ اولیور کی نیشنل پارٹی کی امداد کر کے اس کو کامیاب کرایا۔ ۱۹۶۳ء میں آزاد مالٹا کا جو دستور رائے شماری کے لئے عوام کے سامنے رکھا گیا، اس میں منٹوف کی لیبر پارٹی نے کلیسا کے خلاف مظاہرے کئے۔ لیکن ڈاکٹر ابروگ اولیور نے صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے دستور کا محض ایک خاکہ عوام کے سامنے رکھا جس میں کلیسا اور مملکت کے تعلقات کی کوئی واضح تشریح نہ تھی۔ اس طرح منٹوف کی مخالفت عوام کی نگاہ میں بے بنیاد ہوگئی اور ڈاکٹر بروگ اولیور عوام سے دستور منظور کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ اگرچہ حکومتِ برطانیہ کی تجویز پر کلیسا کو دی ہوئی مراعات کچھ کم کردی گئیں لیکن پھر بھی منٹوف کی مخالفت کم نہ ہو سکی۔ کلیسا کی حمایت پر ڈاکٹر بروگ اولیور دوبارہ کامیاب ہو گئے اور انھوں نے آزاد مالٹا کی پہلی حکومت کی تشکیل کرلی لیکن منٹوف مخالفت کا شکار رہو گئے۔ ویسے اب بھی ان کا خیال ہے کہ اگر مالٹا کی سیاست میں کلیسا مداخلت نہ کرے تو مالٹا کے صحیح وزیر اعظم وہی ہیں اور آئندہ الکشن میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔

عنوان چشتی

میکش اکبرآبادی

مائل بہ درازی قد۔ توانا قامت۔ گندمی رنگ میکش صاحب کی شخصیت کو نزاکت سے زیادہ وجاہت اور دبدبہ سے زیادہ محبت کا پیکر بنا دیتی ہے اوسط درجے کی آنکھیں جن پر دودھ کی جھیلوں کا گمان ہوتا ہے۔ اور ان کی چمک آئینۂ دل کی بُراقی کا پتہ دیتی ہے ــــ پتلے پتلے سُرخ ہونٹ اور ان کے درمیان بڑے بڑے چمکدار دانت صانعِ قدرت کی صناعی کا عمدہ نمونہ معلوم ہوتے ہیں۔ اور پان نوشی کے ذوق کی نفی کا اعلان بھی کرتے ہیں۔ مناسب کھڑی کھڑی ناک، کشادہ اور شفاف پیشانی میکش صاحب کے گہرے علمی و ادبی شعور کا اشاریہ معلوم ہوتی ہے۔

بولنے میں لکنت ہوتی ہے، مگر باتوں میں وہ تمکنت اور لہجے میں وہ خلوص ہوتا ہے کہ ان کی ہر بات مخاطب کے دل میں اترتی چلی جاتی ہے۔ انداز بیان میں بکھراؤ سے زیادہ سلجھاؤ اور طوالت سے زیادہ جامعیت نظر آتی ہے گویا میکش صاحب اطناب پر ایجاز کو اور انتشار پر اختصار کو ترجیح دیتے ہیں ــــ ادب و شعر پر بے تکان و بے تکلف گفتگو کرتے ہیں مگر شعراء پر تنقید نہیں کرتے، ہم عصروں پر اظہارِ خیال کرنے میں بے حد محتاط ہیں، کبھی کبھی ایسا گمان ہوتا ہے کہ وہ بھی رشید احمد صدیقی کی طرح زندوں سے ڈرتے ہیں، لیکن مُردوں پر شیر نہیں ہیں۔ ان کا اپنا زاویۂ نظر یہ ہے کہ فنکاروں پر رائے زنی یا انتقاد صرف نقادوں کو زیب دیتا ہے ــــ فلسفیانہ موضوعات پر اعتماد اور کھل کر بات کرتے ہیں۔ اور تصوف پر تو اک ذرا چھیڑیئے پھر دیکھیے کیا ہوتا ہے کہ مصداق غالب کی "گل افشانیٔ گفتار" کا لطف "پیمانہ و صہبا" کے بغیر ہی آجاتا ہے۔

ذُو معنی ادبی فقرے۔ مہذب لطیفے اور پُرخلوص قہقہے میکش صاحب کی متین اور سنجیدہ محفل کو دلکش اور بحکدار بنا دیتے ہیں۔ کبھی کبھار گفتگو میں بھولاپن سماتا ہوا بھی محسوس ہوتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ پرکیف اور پرکشش یہ بات ہے کہ میکش صاحب کی زبان پر ان کا دل نہیں ہوتا بلکہ ان کے دل میں ان کی زبان ہوتی ہے۔ یہ ادا بھی ان کے علم وفضل کی گہرائی کی ضامن ہے۔

اپنا غم بھول کر یا چھپا کر دوسروں کا غم بھلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مزاج پُرسی اور عیادت رسی ان کی عادت نہیں بلکہ جبلت ہے۔ تالیف قلوب کا ملکہ اب آرٹ کے مقام پر پہنچ چکا ہے۔

حساس دل اور روشن دماغ ان کو قسام ازل نے بطورِ خاص ودیعت کیا ہے۔ مزاج کے خلاف ہر ایک بات کا ردعمل چہرے کے رنگ اور اتار چڑھاؤ سے نمایاں ہو جاتا ہے۔

نام نہاد شعراء کی طرح مفت غزلے سناتے پھرنے کی ان کو عادت نہیں۔ کم کہتے ہیں، کم لکھتے ہیں اور شعر کم ہی سناتے ہیں۔ کیونکہ

گئے رزمی سے سخن فہم سوئے پاکستان سنائے میکش مجبور اپنا کس کو کلام

خوش مذاقی میکش صاحب کے قلم دان۔ کمرے اور لائبریری کی ایک ایک چیز سے ظاہر ہوتی ہے۔ رکھ رکھاؤ اور سلیقہ ان کے کردار کے بہترین جوہر ہیں۔ قدیم اندازِ تہذیب انھیں دل وجان سے زیادہ عزیز ہے۔ آج بھی بزرگوں کی سنتِ بوریہ نشینی پر سختی سے کاربند ہیں۔

میکش صاحب کی گوشہ نشینی کا ایک سبب اکبرآباد کی ادبی فضا کا ساکن وجامد ہونا بھی ہے۔ انھوں نے "سیماب واخضر"۔ "فانی ومانی"۔ "جوش وجگر"۔ "مخمور ونجم"۔ "حامد حسن قادری ولطیف الدین احمد" کے دورانِ قیام کا آگرہ دیکھا ہے۔ اور ادبی فضا کا وہ ارتعاش بھی جو ان آتش نواؤں کی نغمہ سنجیوں نے پیدا کیا تھا، اُس آگرہ کی اپنی قدریں تھیں۔ اپنا مزاج تھا۔ آج وہ حالات نہیں۔ وہ ساعات نہیں۔ گویا آگرہ اس روح سے محروم ہو گیا جس کو تہذیب تربیتِ شعری اور "اخلاص واکرام عصری" کا نام دیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ میکش صاحب

آگرہ میں رہتے ہوئے بھی آگرہ سے دوری و مہجوری کا شدید احساس رکھتے ہیں۔

رنج تنہائیوں کے سہتے ہیں — خود ہی سنتے ہیں خود ہی کہتے ہیں
جو کہیں بھی نہیں ہے دنیا میں — ہم اُسی آگرے میں رہتے ہیں

مشاہیرِ عہدِ حاضر اور اکابرِ ادب سے بے تکلف اور خوشگوار تعلقات کے باوجود باقاعدہ کسی کے سامنے زانوئے ادب طے نہیں کیا۔ اپنے ذوق و شوق کو رہنما بنایا۔ بچ کر چلنے کی یہ ادا میکش صاحب کی آزاد روی اور مصلحت اندیشی پر مہر تصدیق ہے۔ ؎

نقیہہ ہیچ ہے میکش سے تیری ہر حجت — وہ آپ اپنا مقلد ہے آپ اپنا امام

اقبال نے فلسفہ و شعر، کو حرفِ تمنا" کا نام دیا ہے اور روبرو نہ کہہ سکنے کی شرط بھی عاید کی ہے۔

قطع نظر اس کے کہ میکش صاحب کا "حرفِ[1] تمنا" روبرو کہا گیا ہے یا نہیں اس میں شک نہیں کہ ان کا کلام اپنے شعر کی منہ بولتی تصویر ہے ؎

عنصر ہیں یہ ہماری دیوانی زندگی کے — تخیل فلسفے کی، جذبات عاشقی کے

فلسفہ کا ذکر آتے ہی عالم ذہنوں میں زندگی کی بے کیف و بے جان تصویر ابھر آتی ہے۔ سننے والے دقیق اصطلاحوں، ماورائی فضاؤں، غیر دلچسپ اور پیچیدہ اندازِ بیان کے تصور سے اُوبنے لگتے ہیں۔ ان کی نگاہ میں فلسفیانہ شاعری، یا صوفیانہ شاعری کی اصطلاحیں مضحکہ خیز ہیں۔ وہ آرٹ کی حدود میں فلسفہ کی پرچھائیں بھی گوارا کرنے کو تیار نہیں، اسی لئے ایسے فنکاروں یا فن پاروں کو شعوری طور پر نظر انداز کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔ فن کی طرح فلسفہ بھی زندگی کی تصویر کا ایک نمایاں رخ ہے۔ فلسفہ تجزیہ و تحلیل کے انداز میں زندگی اور اس کے امکانات کو سمجھنے اور سمجھانے کا ذریعہ ہے۔ گویا فلسفہ صحت و صداقت تک پہنچنے کے لئے کلی اور مجموعی طور سے نہیں بلکہ اجزاء اور عناصر کو الگ الگ دیکھتا اور پرکھتا ہے۔ فن کار کے لئے بھی نگاہِ دوررس کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی فلسفی کے لئے۔

---

[1] میکش صاحب کے مجموعۂ کلام کا نام حرفِ تمنا ہے۔

"اکہ پیش نظر کائنات اور داخلی زندگی کی بیلہ کنار فضاؤں کا احاطہ کرنے اور اس پر تنقیدی نظر ڈالنے جانچنے پرکھنے اور نتائج مرتب کرنے کا کام کر سکے۔ اگرچہ فلسفی و فنکار دونوں کا انداز نظر الگ الگ ہوگا مگر اس مقام پر پہنچ کر شاعر فلسفی ہوتا ہے اور فلسفی شاعر ــــ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ کے لئے دقیق ترین شعور کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو زندگی اور زمانے کی بے رنگینیوں میں یک رنگی اور تضاد میں تطابق پیدا کر سکے۔ کیا شاعر کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جا سکتا ہے؟ کیا شاعر انتشار اور بے ترتیبی کا داعی ہوتا ہے؟ شاعر کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش اپنے ماحول اور تنوع پر نگاہ غلط انداز ڈال کر نہ گزر جائے بلکہ ایک فریق کی حیثیت سے اس پر تنقیدی نگاہ ڈال کر زندگی کی متحرک اور روشن پرچھائیوں کو ابھارے اور برفیلی تاریک فضاؤں کو تاب و تپش عطا کرے۔ اگر شاعر ایسا نہیں کرتا تو وہ زندگی اور سماج کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتا۔ اس لئے ادراک و شعور فلسفی و فن کار دونوں کے لئے ضروری ہے۔

کچھ چیزیں قدر مشترک ہونے ہوئے بھی ہر فلسفی فن کار کے درجہ پر فائز نہیں ہو سکتا فن کار کے لئے تخلیقی صلاحیتوں کا استعمال ضروری ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذہنی کشمکش اور دلی جذبے کو بے طرح اور بُری طرح پیش نہ کرے بلکہ وسیلۂ اظہار کے دائرہ میں تخلیقی آنچ دے کر اس کو کندن بنا دے اور اس میں کیف و کشش، جذب و اثر اور انفرادیت کی بے قرار بجلیاں بھر دے۔ ان بے قرار بجلیوں کا جادو خونِ جگر کی رنگ آمیزی سے جاگتا ہے۔ یہ خونِ جگر ودیعتِ مژگانِ یار" ہو کر فنکار کے حصہ میں آتا ہے۔ خونِ دل کی رنگ آمیزی فلسفیانہ افکار میں بھی تخلیقی شان پیدا کر سکتی ہے۔ گویا جمالیات کا شدید ترین احساس جب دقیق ترین شعور سے گھل مل کر ابھرتا ہے تو فن اور فلسفہ کی حد بندیاں ختم ہو جاتی ہیں اور ایک سے ایک کو فروغ اور ایک سے ایک کو عروج کے مصداق کسی کامیاب فن پارے میں فنی حسن اور فلسفیانہ صحت کا ناقابلِ شکست امتزاج ہوتا ہے۔

میکش اکبرآبادی خالص فلسفی ہیں نہ خالص شاعر بلکہ فلسفی شاعر ہیں۔ قسامِ ازل نے ان کو فلسفی کی نگاہ اور شاعر کا دل دیا ہے۔ ان کی شاعری میں "احساس و شعور" کی جلوہ گری ہے

لیکن مبکش صاحب کا اپنا فلسفہ نہیں! انھوں نے کسی نئے فلسفہ کی طرح نہیں ڈالی، بلکہ وہ قدیم فلسفہ کے مبلغ و مفسر ہیں۔ مبکش صاحب ایک خانوادۂ تصوف کے چشم و چراغ ہیں۔ انھوں نے کفر کے فتووں اور مناظروں کے ماحول سے دور ایک ایسے مقام پر آنکھ کھولی جہاں "دین داری اور" صنم پرستی" دو الگ الگ راہیں ہوتے ہوئے بھی ایک ایسے مقام پر ملتی ہیں جس کو مرکز ایقان و اخلاق کہا جا سکتا ہے اور وہ ہے تصوف ـــــ اگر مبکش صاحب کے نظریئے کو واضح کرنا اور اس کی طرف واضح اشارہ کرنا ہو تو اس کو "وحدت الوجود" کہہ سکتے ہیں۔

"وحدت الوجود" کا نظریہ بہت پرانا ہے قبل از اسلام بھی اس کے آثار ملتے ہیں تعلیمات اسلام میں بھی ایسے منتشر خیالات ملتے ہیں جن سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ابن عربی نے پہلی بار اس کو مدلل اور مشرح انداز میں پیش کیا۔ "نو فلاطونیت" اور "ویدانت" سے بھی اس کی مشابہت بتائی جاتی ہے مگر یہ مماثلت کسی حد تک ظاہری ہو سکتی ہے، باطنی ہرگز نہیں۔ فروعی ہو سکتی ہے مگر حقیقی اور بنیادی نہیں۔ مبکش صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے۔

"یہ اتفاق ہے کہ میرا عقیدہ وحدت کائنات ہے۔ جس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ تمام ترقی پسند نظریات سے ہم آہنگ ہو سکتا ہے۔ اور متضاد نظریات میں صلح کرا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ نظریہ تمام کائنات سے محبت سکھاتا ہے۔ اور کائنات کو حسین تر بنانے کی ترغیب دیتا ہے۔"

اس میں شک نہیں کہ صوفیانہ تحریکوں نے ہر دور میں "امن و سلامتی" "صلح و آشتی" اور "یکجہتی و اتحاد" کی لے کو تیز کیا ہے۔ "گروہی عصبیت" "شدید مذہبیت" اور امتیاز "رنگ و نسل" کے خلاف آواز بلند کی ہے مگر اس آواز میں تلخی سے زیادہ شیرینی، کرختگی سے زیادہ نرمی، گھلاوٹ اور نغمگی رہی ہے اردو کے اکثر غزل گو شعراء کے یہاں تصوف کا ہلکا یا گہرا رنگ دکھائی دیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کہیں کہیں شعراء نے تصوف کے ساتھ نظریۂ مایا کو اس طرح گڈمڈ کیا ہے کہ دونوں میں خط امتیاز کھینچنا مشکل نظر آتا ہے۔ اور وحدتِ کائنات کے ساتھ مشاہداتِ آب و گل" کو "تجلیاتِ وہم" قرار دیا گیا ہے۔ اور شاہدِ ہستیٔ مطلق" کی کمر کے ساتھ عالم کی نفی کی گئی ہے۔ لیکن مبکش صاحب کے یہاں "حق تو یہ ہے کہ وہم باطل بھی تو ہے" کا انداز ہے۔

میکش صاحب کی نگاہ میں کائنات ایک اکائی ہے اس میں دوئی کا شائبہ نہیں۔ یہ مظاہر فطرت، اور تکثر اصل سرچشمہ سے دوری کا نتیجہ ہیں۔ یہ بوقلمونی اور تنوع صفاتی ہے۔ حیات و کائنات کو اتنے تقدس اور محبت سے دیکھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ زندگی کو آماجگاہِ شر"، قابلِ نفرت" اور "وہم و گمان" خیال نہیں کرتے بلکہ اس کو "حق" سمجھ کر حاصل کرنے، اپنانے اور سنوارنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ تصوف کا یہ پہلو جو میکش صاحب کی شاعری کا بھی نمایاں پہلو ہے۔ بہت دل کش اور روشن ہے اور ان حضرات کو ایک بار پھر دعوتِ فکر و نظر دیتا جو تصوف کو" افیون" سمجھ کر درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ اور اس کو صرف منفی اور انفعالی انداز فکر و عمل قرار دے کر زندگی کے لئے مضر بتاتے ہیں تصوف کے اس مثبت اور متحرک رجحان سے ایک طرف انسان کا ذہن گھٹیا جذبات کی گرفت سے آزاد ہو جاتا ہے تو دوسری طرف جہانِ رنگ و بو پر چھا جانے کے لئے اکساتا ہے، عالمگیر اخوت و محبت" اور تہذیب و شرافت" کا ایک ایسا معیار پیش کرتا ہے جس پر" رنگ و نسل"۔ قوم و وطن" زبان و مسلک" کے تمام سکے، کھوٹے ثابت ہوتے ہیں اور انسانیت کا زرِ خالص ہی کھرا ثابت ہوتا ہے کیونکہ

ہر اک حجاب سے نکلی نوائے الا اللہ کمالِ کفر نے چھیڑا جو سازِ لاموجود

میکش صاحب نے آفرینشِ عالم" فنا و بقا"۔ "وجود و عدم"۔ ہستی و نیستی"۔ عبد و معبود"۔ خیر و شر" وغیرہ موضوعات پر شاعرانہ اور تخلیقی انداز میں اظہار خیال کیا ہے۔ مگر اس خوبی کے ساتھ کہ اعلیٰ اقدار حیات اور بہتر و مفید نصب العین کا نقش اور گہرا ہو جاتا ہے اور فن و فلسفہ کی دوئی ختم ہو جاتی ہے۔ ؎

ترا حجاب اٹھانا ہے صرف میرا کام اگرچہ ہے مری ہستی ترے حجاب کا نام
یہ کائناتِ زمان و مکاں سفر ہی سفر نہ عاشقی مری منزل نہ حسن تیرا مقام
تو ہی ہے میرا یقیں، میرا دیں، میرا مشہود ترے سوا کسی شئے کی نمود ہے نہ وجود
کچھ نہیں تیرے سوا یہ ترا میکش لیکن پھر بھی کچھ فاصلہ لازم ہے محبت میں ضرور
چھا گیا عالم پہ تیرا رنگ تو میری طرح ہو گیا سارا زمانہ تو ہی تو میری طرح

میری رندی ترا بہکا ہوا اک غمزۂ شوخ　　میری مستی ترا اک رازِ نہاں ہے ساقی
محفلِ عالم نمودِ خلوتِ یک جلوہ ہے　　جلوۂ کثرت ظہورِ کثرتِ یک جلوہ ہے
قائم ہے یہ جہاں تری عصمت ہی سے مگر　　رونق جہاں کی ہے مرے ذوقِ گناہ سے
رازِ خلوت کو عیاں کیوں سرِ محفل نہ کروں　　میرے مذہب میں عیاں عینِ نہاں ہے ساقی

میکش صاحب کے نظریے کو ان کی نظم "انسان کامل" زیادہ واضح اور روشن بنا کر پیش کرتی ہے میکش صاحب کے "انسان کامل" اور علامہ اقبال کے "مردِ مومن" میں جو فرق ہے وہ دونوں کو ایک ساتھ پڑھنے میں واضح ہو جاتا ہے۔ یہاں جی چاہتا ہے کہ میکش صاحب کا ایک جملہ پیش کر دیا جائے جو ان کے "انسان کامل" کی مکمل شرح اور ان کے نظریے کا اجمال ہے۔

"محبت اور خودی کا حسین ترین موصوف اگر عقل و دانش میں نہ آئے تو خدا اور دل و نظر میں سما جائے تو انسان ہے۔"[1]

اب "انسانِ کامل" کے چند شعر دیکھیے ؎

یہ جہاں بھی تو ہے اس کی آخری منزل بھی تو　　بانیٔ محفل بھی تو ہے خاتمِ محفل بھی تو
تو مآلِ عاشقی ہے تو کمالِ حسن ہے　　شمعِ محفل بھی ہے تو پروانۂ محفل بھی تو
تجھ سے ظاہر کی تجلی تجھ سے باطن کا ثبوت　　صاحبِ محمل نشیں بھی ہے تو ہی محمل بھی تو

"مردِ قلندر" بھی اسی انداز کی خوبصورت نظم ہے۔ اس میں زیادہ گہرائی نہیں مگر بصیرت کا رنگ ضرور جھلکتا ہے۔ دو شعر دیکھیے : ؎

یکساں ہے مرا دل حرم و دیر میں خورسند　　خود اپنا ہی بندہ ہوں میں اپنا ہی خداوند
جس منزلِ عالی میں پرافشاں ہوں میں اس جا　　دنیا ہے نہ عقبیٰ ہے نہ بندہ نہ خداوند

"میری خصلت" نظم بھی ایک اچھوتی نظم ہے۔ جو میکش صاحب کے رچے ہوئے فلسفیانہ شعور کا پتہ دیتی ہے اور جمالیاتی اداؤں کے ساتھ اس کے ڈانڈے بھی تصوف سے مل جاتے ہیں۔

---

[1] نقدِ اقبال۔

میکش صاحب کی شاعری کا عشقیہ پہلو بھی کافی دلآویز و دلنواز ہے۔ ان کی غزلیں ایک مخصوص تہذیب عاشقی اور معیارِ زندگی کی نمائندہ ہیں۔ ان کی غزلوں میں ایک اہلِ دل مگر مہذب، ایک پرخلوص مگر دردمند شخصیت کی ایسی آواز ہے جس کو پاکیزہ جذباتِ محبت کی بازگشت کہہ سکتے ہیں یہ صدائے بازگشت جب زیادہ ابھرتی اور لہراتی ہے تو وجدان میں زرتار اور خنک روشنی بکھیر دیتی ہے میکش صاحب کی غزلوں میں تغزل کی روح جلوہ گر ہے۔ جس کو ایک لفظ میں ادا کرنا ہو تو "تاثر" کہہ سکتے ہیں۔ اگر عشقیہ شاعری کا معیار صرف "تاثر" کو قرار دے دیا جائے تو میکش صاحب کی شاعری کا ایک حصہ قابلِ اعتنا سمجھا جائے گا۔ درد کے بعد میکش صاحب ہی ایک ایسے شاعر ہیں جن کے یہاں صوفیانہ شاعری کے ساتھ عشقیہ شاعری بھی اپنے معیار کو چھونے کے لئے بے قرار نظر آتی ہے۔

میکش صاحب عملی اور جذباتی طور پر اُس طبقے سے وابستہ ہیں جو ہندوستان میں غدر کے بعد قدیم تہذیب و تمدن کا دلدادہ اور نمائندہ خیال کیا جاتا ہے، جس کا اپنا مخصوص مزاج و کردار اور نظریۂ اخلاق و شرافت ہے جس میں بزرگوں کی عزت، برابر والوں سے محبت اور چھوٹوں پر شفقت فرض ہے۔ نشست و برخاست میں رکھ رکھاؤ آمد و رفت میں خوش سلیقگی ضروری ہے۔ آنکھوں میں آنکھ ڈال کر بات کرنے سے زیادہ نظریں جھکا کر بات کرنا پسندیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ گویا زندگی ایک ایسی عروس ہے جس کا اوڑھنا بچھونا شرم و حیا، جس کی آرائش و زیبائش پرتکلف اور کسی قدر جامد اخلاقی اقدار ہیں۔ ایسے ماحول میں محبت کرنا شجرِ ممنوعہ کو چھو لینے سے کم نہیں۔ اکثر اوقات جامد قدریں اور پرتکلف اصولِ حیات محبت کی دیوی کو پروان چڑھنے سے پہلے ہی اس کا گلا گھونٹ دیتے ہیں۔ میکش صاحب کی شاعری پر اسی تہذیب و مصلحت کا کڑا قدغن نظر آتا ہے۔ ان کی عشقیہ شاعری میں جنسی مہک، ربودگی اور خود باختگی نہیں ہے۔ بلکہ ایک صحت مند جذبۂ محبت کی کارفرمائیاں نظر آتی ہیں۔ خود میکش صاحب کی افتادِ طبعی میلان و مزاج اور "اخلاص و احتیاط" بھی اس خیال پر مہرِ تصدیق ثبت کرتے ہیں کہ وہ ایک حدِ تقدیس سے آگے نہیں جا سکتے۔ میکش صاحب کی ابتدائی نظموں میں آنکھیں چار

ہونے، دل آجانے، اور اشاروں کنایوں میں سلام و پیام کے ساتھ عشق کی والہانہ اور بے قرار کیفیات کا عکس بھی نظر آتا ہے جس سے میکش صاحب کی شاعری رسمی و روایتی سطح سے ہٹ کر ان کی اپنی شخصیت کی آواز بن گئی ہے اور عشقِ حقیقی تک رسائی کا وسیلہ بھی "مرہم نشتر"، "موج و طوفاں"، "عذرِ عیادت"، "ایک نرس سے"، "معذرت"، "ٹوٹا ہوا تارا"، "فتنۂ معصوم"، اسی نہج کی رومانی نظمیں ہیں۔ جن میں "جنونِ عشق"، اور "فسونِ حسن" دونوں کا ارتعاش محسوس ہوتا ہے۔ "دل و حسن" میں مناظرِ فطرت کو حسیاتی رنگ میں پیش کر کے رچے ہوئے ذوقِ جمال اور فلسفیانہ نگاہ کا ثبوت دیا ہے۔ میکش صاحب کی شاعری میں حسن اور کیفیاتِ حسن کو اہم مقام حاصل ہے حسن کہیں ہو کسی رنگ میں ہو ان کی شاعری کا موضوع ہے۔ "دل و حسن" کا ایک بند ہے۔ ؎

زمیں پر پھول برساتے ہیں جب برسات کے بادل
ہزاروں روپ لے کر زندگی سونا اگلتی ہے

خزاں کا رہزن اپنا زردپرچم کھول دیتا ہے
چمن سے امتیازِ خار و گل کی دھوپ ڈھلتی ہے

گلوں کا دھیان رہ جاتا ہے دل میں خشک پتوں کے
بدل جاتا ہے عالم ہی ہوا جب رخ بدلتی ہے

مرے دل اور تمھارے حسن کا ایسا ہی عالم ہے

میکش صاحب کی انفرادیت نظموں سے زیادہ ان کی غزلوں میں اجاگر ہے میکش صاحب کی غزلوں میں شعریت کا روپ سنگھار بڑی دلربائی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ نظموں سے صرف ان کے ذہنی سفر کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ جبکہ ان کی غزلوں میں رسمی و روایتی شعروں سے ہٹ کر محبت اور زندگی کی جمالیاتی فضاؤں کی گرمی اور روشنی ملتی ہے۔ جہاں جذبوں کی تھرتھراہٹ شدید ہو گئی ہے وہاں لب و لہجہ کی معصومی اور اظہارِ بیان کی دل کشی میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ ؎

یہ اندازِ نسیم آئے یہ عنوانِ بہار آئے
وہ اپنے وعدۂ فردا کا بن کر اعتبار آئے

تری جانب نہ دیکھا ہم نے تیری دیکھنے پر بھی
تری بھولی ہوئی غفلت کا صدقہ ہم اتار آئے

اب ملنے پر کیا پچھتاوا کچھ تم بھی جھکے کچھ ہم بھی جھکے
ہارے تو دونوں ہار گئے جیتے تو دونوں جیت گئے

جو چپ رہیے تو ممکن ہے کہ وہ کافر نہ پہچانے
جو کچھ کہیے تو پھر بھولے فسانے یاد آئیں گے

وہ مجھ کو ڈھونڈھتے ہیں مگر دیکھتے ہیں
پلکوں پہ اک نگاہِ مکرر لیے ہوئے

رات اُس محفل کا عالم کیا کہوں
بات افسانہ تھی خاموشی فسوں

ہزار صحبتیں شبِ انتظار میں گزریں
کہ جو چراغ جلا دیا وہی بجھا ڈالا

رکھتا ہوں سو معاملے تجھ سے بغیرِ دل
اپنی نظر سے بھی تجھے پنہاں کیے ہوئے

پڑے گی کس پہ کہ تجھ پر ہی یہ نہیں پڑتی
تری نگاہ کا کافر دماغ کیا کہیے

تیری محفل میں کچھ اس طرح سے ہم آتے ہیں
جیسے مقتل میں شہیدوں کے علم آتے ہیں

تیری نظروں میں تو کچھ سحر ہے ظالم ورنہ
اپنے قابو میں بھی مشکل ہی سے ہم آتے ہیں

جی چاہتا ہے کیجیے برہم مزاجِ حسن
مدت ہوئی ہے ان کو نمایاں کیے ہوئے

یہ مانا زندگی میں غم بہت ہیں
ہنسنے بھی زندگی میں ہم بہت ہیں

جہاں جہاں سے میں گزرا ترا خیال لیے
چمن نے پھول حسینوں نے دل نثار کیے

یہ بات کیا ہے کہ آغوش میں تجھے لے کر
تمام عمر ترا انتظار میں نے کیا

تنخواہ سب کو مل گئی مجھکو نہیں ملی
بندہ نواز - سب پہ کرم اور میں یہ کیا

مبکش صاحب کی زبان آگرے کی زبان ہے، ان کا بیان اپنا بیان ہے، انھوں نے خود اس امر کا اعتراف و اعلان کیا ہے کہ وہ عروض و فنِ شعر کو زیادہ اہمیت دینے کے قائل نہیں۔ انھوں نے خود لکھا ہے کہ جتنا عروض وہ جانتے ہیں اس کے بھی شدت سے پابند نہیں ہیں۔ کہیں کہیں فلسفیانہ اصطلاحیں اور ثقیل الفاظ بھی سرگراں نظر آتے ہیں۔ اگرچہ ان کی منطقی حیثیت مسلم ہے۔ اس قسم کے "نیلے ڈورے" اور سیاہ حلقے "میکش صاحب کی چاندسی شاعری کو نظرِ بد سے بچانے کا کام کرتے ہیں۔ جو عیب سے زیادہ ہنر اور ہنر سے زیادہ حسن اور حسن افزا نظر آتے ہیں۔

کوائف جامعہ

کویت کے ولی عہد اور وزیر اعظم جامعہ میں

جناب سمو الامیر الشیخ الصباح السالم الصباح، ولی عہد وزیر اعظم حکومت کویت نے ۱۸ نومبر کو اپنی تشریف آوری سے جامعہ کو عزت بخشی اور پچاس ہزار کا گراں قدر عطیہ مرحمت فرمایا۔

معزز مہمان ۱۰ بجے صبح کو جامعہ تشریف لائے۔ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب اس زمانے میں ایم اے کے طالب علموں کو لے کر احمد آباد کی تاریخی عمارتیں دکھلانے کے لئے تشریف لے گئے تھے، اس لئے آپ کی غیر حاضری میں خازن جامعہ جناب کرنل بشیر حسین زیدی صاحب نے معزز مہمان کا خیر مقدم کیا اور موصوف کی خدمت میں اساتذہ اور طلبار کے جلسے میں سپاسنامہ پیش کیا، جو عربی میں تھا اور عربی ادب کے استاد جناب عبدالحلیم ندوی جامعی نے پڑھا تھا۔ جلسے کے بعد معزز مہمان نے افسران شعبہ کے ساتھ چائے میں شرکت فرمائی۔

جواہر لال نہرو انعام کا اعلان

پنڈت جواہر لال نہرو مرحوم کی یادگار میں ان کی وفات کے بعد تعزیتی جلسے کے موقع پر شیخ الجامعہ صاحب نے ایک ہزار کے جس انعام کا اعلان فرمایا تھا، اس کی تفصیلات ماہنامہ جامعہ کی کسی اشاعت میں شائع ہو چکی ہیں۔ دو انٹرویو اور ایک تحریری امتحان کے بعد، جس میں ابتدائی اسکول کے طالب علموں سے لے کر کالج اور استادوں کے مدرسہ کے

طلبا، تک شریک تھے، مدرسہ ثانوی کے ایک طالب علم سید رضا مہدی متعلم نہم کو ملا ہے۔ یہ انعام ۱۴ نومبر کو جو پنڈت جی کا یوم پیدائش ہے، دیا جاتا تھا، مگر امیر جامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی مصروفیت کی وجہ سے ۱۵ نومبر کو دیا گیا۔ اس موقع پر شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے اپنی مختصر تقریر میں امیر جامعہ صاحب کو اس انعام کی تفصیلات اور انعام پانے والے طالب علم کی خوبیوں پر روشنی ڈالی۔ موصوف نے فرمایا:

محترم امیر جامعہ!

آج آپ کو جامعہ تشریف لانے کی دعوت اس مقصد سے دی گئی ہے کہ آپ اپنے مبارک ہاتھوں سے پہلا جواہر لال نہرو انعام عطا فرمادیں۔

اس انعام کا اعلان اسی سال جون میں کیا گیا تھا، اس کی کوشش کی گئی کہ جامعہ کے کھلنے سے پہلے ہی طالب علموں کو اس انعام کی اطلاع ہوجائے اور جامعہ کے کھلنے کے بعد ان کو ذہنی طور پر مقابلہ کے لئے تیار کرنے کا سلسلہ شروع ہوجائے۔ مجلس تعلیمی اور مجلس منتظمہ نے انعام دینے کی تجویز کو پسند کیا اور انتخاب کرنے کے لئے جو طریقہ کار تجویز کیا گیا تھا، اسے منظور فرمایا۔ چونکہ امیدوار بارہ سے لے کر ۲۵ سال کی عمر تک کے ہوسکتے تھے، اس لئے ہر ادارے کے طالب علموں نے اور بعض ایسے سابق طالب علموں نے، جنھوں نے ۶۳ء یا ۶۴ء میں سند حاصل کی تھی، مقابلے میں شرکت کا ارادہ کیا۔ پہلا انتخاب وسط اکتوبر میں کیا گیا اور تحریری امتحان ۲۸ اکتوبر کو کیا گیا۔ ۷ نومبر کو ایک کمیٹی نے، جس کے صدر جناب ڈاکٹر تاراچند تھے، آخری انتخاب کیا، اور یہ طے پایا کہ یہ انعام سید رضا مہدی متعلم ثانوی سوم کو دیا جائے۔

اس بات پر تعجب ہوسکتا ہے کہ ایسے مقابلے میں، جس میں ابتدائی پنجم سے لے کر ایم اے کے طالب علم شریک ہوں، صحیح انتخاب کیسے کیا جا سکتا ہے، لیکن ہم نے دیکھا کہ جو معیار رکھا گیا تھا، اس کے مطابق ایسا انتخاب ہوسکتا ہے۔ سید رضا مہدی کو اس لئے پسند کیا گیا کہ ان میں اعتماد ہے، وہ جتنا جانتے ہیں اچھی طرح ان کے ذہن نشین ہوگیا ہے، وہ اپنا مطلب صاف سمجھا سکتے ہیں، اور جس سے گفتگو کرتے ہیں اسے اپنی طرف مائل کرلیتے ہیں، ان میں متانت ہے

اور خلوص اور شوق اور انکسار کی ایک کیفیت جو ان کی خود اعتمادی کو اور نمایاں کرتی ہے اپنے ساتھیوں پر وہ قابلیت کا اثر ڈالنے کی کوشش نہیں کرتے بلکہ ان کی شخصیت خود دوسروں کو اپنی طرف کھینچتی ہے اور اس طرح وہ سب کی نظروں میں ممتاز رہتے ہیں، ان میں خاصی ظرافت ہے اور وہ اکثر مسکراتے رہتے ہیں۔ اگرچہ ان کا انتخاب کرتے وقت یہ بات کمیٹی کے ذہن میں نہ تھی، لیکن اب معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت مناسب ہے کہ جواہر لال نہرو انعام اس عمر کے بچے کو دیا جائے جس کی طرف جواہر لال نہرو سب سے زیادہ مائل تھے۔

میں آپ سے درخواست کروں گا کہ سید رضا مہدی کو انعام عطا فرمائیں اور انھیں اپنی نصیحتوں اور دعاؤں سے نوازیں۔"

اس کے بعد امیر جامعہ جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب (نائب صدر جمہوریہ ہند) نے انعام عنایت فرمایا اور رضا مہدی کو مبارک باد دی اور اپنی دعاؤں اور نصیحتوں سے نوازا۔

آخر میں عزیزی مہدی نے تقریر کی۔ انھوں نے فرمایا:۔

محترم جناب صدر، بزرگو، بھائیو اور بہنو،

مجھے اس بات سے بڑی مسرت ہے کہ جج صاحبان نے مجھے نہرو پرائز کا مستحق ٹھہرایا مگر مجھے یہ غلط فہمی نہیں ہے کہ یہ انعام مجھے اس لئے دیا گیا کہ میرے اندر آج وہ سب خوبیاں موجود ہیں جو ایک اچھے طالب علم میں ہونی چاہئیں اور جو پنڈت نہرو اور دوسرے بڑے آدمیوں میں ان کی طالب علمی کے زمانے میں پائی جاتی تھیں۔ ہاں شاید میرے بزرگوں کو کچھ ایسے آثار نظر آئے ہوں کہ اگر میں کوشش کرتا رہوں تو ایک دن مجھ میں وہ خوبیاں پیدا ہو سکتی ہیں۔

میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ میں دل وجان سے اپنے اندر ان صفات کو پیدا کرنے کی کوشش کروں گا۔ جن کی بدولت میں سچ مچ اپنی جامعہ کا اچھا طالب علم اور دیس کا اچھا شہری بن جاؤں۔ میں جامعہ میں جو علم حاصل کروں گا وہ اس لئے نہیں کہ بہت سا روپیہ کماؤں

اور ٹھاٹ باٹ سے رہوں، بلکہ اس لئے کہ اپنے محبوب رہنما پنڈت جواہر لال نہرو کی طرح اپنے آپ کو دیس کی، اپنی قوم کی اور سب انسانوں کی خدمت میں کھپا دوں، میرے لئے سب سے زیادہ خوشی اور فخر کی بات یہ ہوگی کہ لوگوں کی بھلائی کا کوئی ایسا کام کر جاؤں، جس سے دنیا میں میری جامعہ کا اور میرے دیس کا نام روشن ہو۔

میں خدا سے دعا کرتا ہوں، اور آپ سب لوگ بھی دعا کیجئے، کہ یہ ارادے جو میرے دل میں ہیں، اور مجھے یقین ہے کہ میرے اور بھائیوں کے دل میں بھی ہوں گے، پورے ہوں۔ اور ہم مل کر اپنے دیس میں اور ساری دنیا میں امن اور خوش حالی کا راج قائم کریں، جس سے ہمارے پیارے پنڈت جی کی روح خوش ہو۔ "جے ہند"

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ: یونین پرنٹنگ پریس دہلی — ٹائٹل: دیال پریس، دہلی

The Monthly JAMIA
P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

دسمبر ۶۲ء

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ	قیمت فی پرچہ
پانچ روپے	پچاس پیسے

جلد ۵۰ | بابت ماہ دسمبر ۱۹۶۴ء | شمارہ ۱۲

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

ڈاکٹر سلامت اللہ

قومی نظامِ تعلیم

ہندوستان کی تاریخ میں شاید یہ پہلا اتفاق ہے کہ حکومتِ ہند نے ایک ایسا ایجوکیشن کمیشن مقرر کیا ہے جس کا دائرۂ عمل اتنا وسیع ہے کہ اس میں ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم نیز ہر قسم کی پیشہ ورانہ تعلیم تک شامل ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس کمیشن کے ذمہ یہ کام بھی کیا گیا ہے کہ یہ بتائے کہ ہمارے ملک کے قومی نظامِ تعلیم کی کیا کیا خصوصیات ہونی چاہئیں۔

پچھلی کوششیں : اس معاملہ میں اب تک جو کوششیں ہوئی ہیں، آیئے، پہلے ان پر ایک سرسری نظر ڈالیں۔ برطانوی دورِ حکومت میں جب ہماری معیشت کا زوال ہوا اور عوام ایک سخت معاشی بحران میں مبتلا ہو گئے، تو پورے ملک میں ایک بے چینی کی کیفیت پیدا ہوگئی اور اس سے قومیت کا شعور بیدار ہوا۔ ملک کے نوجوانوں میں قومیت کے احساس کو اجاگر کرنے کے لئے مختلف سماجی، سیاسی اور تہذیبی تحریکیں ابھرنے لگیں۔ انھیں تحریکوں کے اثر سے انیسویں صدی کے نصف سے ہی ملک میں بعض ایسے تعلیمی ادارے قائم ہونے شروع ہو گئے تھے جن میں کسی حد تک قومیت کی روح کارفرما تھی۔ دراصل اس وقت سے ہمارے ملک میں ایک قومی نظامِ تعلیم کے قیام کا برابر خیال رہا ہے لیکن یہ ابتدائی کوششیں قومی نظامِ تعلیم کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتی تھیں۔ یہ فخر تو بنیادی قومی تعلیم کو حاصل ہے جو گاندھی جی کی رہنمائی میں ایک اسکیم کے طور پر ۱۹۳۷ء میں پیش کی گئی۔ دراصل یہ پہلی کوشش ہے جس میں قومی نظامِ تعلیم کے خدوخال واضح طور پر نظر آتے ہیں لیکن باوجودیکہ آزادی کے بعد ہندوستان کی مرکزی اور ریاستی حکومتوں نے تعلیم کی ابتدائی منزل پر بنیادی تعلیم کو قومی تعلیم کی حیثیت سے منظور کر لیا ہے، یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے

کہ بنیادی تعلیم نے اب تک بہت کم ترقی کی ہے۔ جہاں تک ثانوی اور اعلیٰ تعلیم کا تعلق ہے ان پر غور و خوض کے لئے اس دوران حکومت ہند کی طرف سے دو کمیشن مقرر ہو چکے ہیں۔ ۱۹۴۸ء میں یونیورسٹی کمیشن قائم کیا گیا اور ۱۹۵۲ء میں سیکنڈری ایجوکیشن کمیشن۔ مگر ابھی تک عملاً تعلیم کے بنیادی ڈھانچے میں کسی منزل پر بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور آج ہمیں کوئی بھی ایسا نظام نظر نہیں آتا جس کو قومی نظام تعلیم کہا جا سکے۔

قومی تعلیم کا تصور : ہمارے ملک میں بعض با اثر لوگ ایسے ملیں گے، جو اس بات کے حق میں ہیں کہ پورے ملک میں تعلیم کا ایک ہی نظام قائم ہونا چاہیئے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی مخصوص منزل سے متعلق ملک کے تمام تعلیمی ادارے نہ صرف یکساں معیار تعلیم رکھیں بلکہ ہر معنی میں یکساں ہوں۔ مثلاً مختلف منزلوں پر تعلیم کی مدت، نصاب تعلیم، درسی کتابیں، طریقۂ تعلیم، تنظیمی اور انتظامی معاملات سبھی ایک سے ہوں۔ قومی نظام تعلیم کا اگر یہی تصور ہو تو پھر لازمی طور پر کل تعلیم مرکزی حکومت کے دائرۂ عمل میں آجائے گی، چاہے تعلیم پر براہِ راست مرکزی حکومت کا کنٹرول ہو اور چاہے مرکزی حکومت کی طرف سے ریاستی حکومت اس کا انتظام کرے۔ ظاہر ہے ایسا نظام لچکدار نہیں ہو سکتا۔ اس کے تحت مقامی ضرورت اور مفاد کو مدنظر رکھنا مشکل ہو جائے گا۔ ایسے نظام میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ وہ آمریت کا انداز اختیار کر لے اور اس میں شخصی آزادی اور اُپج کی گنجائش بہت کم رہ جائے اور ایک جامد نظام تعلیم قائم ہو جائے۔

ایسے نظام میں اس بات کا بھی خطرہ ہے کہ اگر کہیں مرکزی پالیسی میں کوئی غلطی ہو جائے تو پورا ملک اس کی لپیٹ میں آجائے گا اور پوری قوم اس کا نقصان اٹھائے گی اس لئے کہ ایسے نظام میں غلطی کی اصلاح کرنے میں دیر لگے گی۔ ہمارے ملک میں ایسا نظام تعلیم نہ تو ممکن ہے اور نہ پسندیدہ، کیونکہ ہندوستان ایک وسیع ملک ہے جس میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے ہیں، مختلف زبانیں بولتے ہیں اور مختلف تہذیبوں کے علمبردار ہیں اور ترقی کی مختلف منزلوں پر ہیں، اور اس وجہ سے ملک کے تمام لوگوں کی تعلیمی ضرورتیں یکساں نہیں ہو سکتیں۔

ایسی صورت میں قومی نظام تعلیم کیا ہو؟ دراصل قومی نظام تعلیم کا تعلق ان اغراض و مقاصد سے

ہونا چاہیے، جن کو ملک نے اپنے لیے متعین کیا ہے۔ تعلیم کی ہیئت، تنظیم اور اس کی تکنیک ثانوی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس سے ایک طرف اس بات کی ضمانت ہو گی کہ تعلیمی مقاصد کے معاملہ میں سارا ملک متفق ہے اور دوسری طرف یہ فائدہ ہو گا کہ مقامی حالات اور ضروریات کے مطابق تعلیم کے طریقہ کار میں ترمیم و تنسیخ بھی کی جا سکے گی، ایسی صورت میں مختلف علاقوں کے لوگ اپنی آزادی اور اپج اور سوجھ بوجھ کو بروئے کار لا سکیں گے۔ اس کے علاوہ ایک اچھائی کی بات یہ بھی ہے کہ اگر پالیسی بنانے والوں سے کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو اس کا جلد تدارک ہو سکے گا اور پورے ملک کو کوئی بہت بڑا نقصان نہ اٹھانا پڑے گا۔

تعلیمی مقاصد کا تعین: کسی بھی ابھرتے ہوئے سماج میں تعلیم کو ایک اہم حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کا منصب صرف یہی نہیں ہے کہ ان اثرات کو مستحکم بنائے جو سماجی محرکات کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں بلکہ وہ ان طاقتوں کی معاون و مددگار بھی ثابت ہو جو سماج میں صحت مند تبدیلیاں لانے کی کوشش کر رہی ہیں۔ اس طرح تعلیم کو سماجی تبدیلیوں کا ایک آلہ کار بھی ہونا چاہیے۔ لیکن تعلیمی ادارے یہ محض اس وقت ہی کر سکتے ہیں جب کہ سماجی تغیر کی سمت واضح طور سے متعین ہو۔ ہندوستان میں خوش قسمتی سے اس سمت کا تعین ہو چکا ہے۔ ہمارا ملک سوشلسٹ قسم کی سماجی تشکیل کی طرف گامزن ہے۔ گو کہ رفتار بہت سست ہے اور طرح طرح کی رکاوٹیں در پیش ہیں پھر بھی ہم ایک ایسے سماج کی تعمیر میں لگے ہوئے ہیں جو ملک کے مادی اور تہذیبی وسائل کو مسلسل ترقی دے سکے اور ملک کے ہر فرد کو ایک مہذب اور خوشگوار زندگی کی برکتوں سے مالامال کیا جا سکے۔ یہ صرف ایک ایسے سماج میں ممکن ہے جو نہ صرف مادی اور تہذیبی ضروریات کو پورا کرنے کے ذرائع اور وسائل کی توسیع برابر کرتا رہے، بلکہ وہ ان وسائل کی تقسیم کا بھی مناسب انتظام کرے تاکہ پورا سماج مادی اور تہذیبی ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکے۔

اگر ہم اپنے تینوں پنج سالہ منصوبوں کا جائزہ لیں تو ہمیں ان مقاصد کی نشان دہی ملتی ہے جن کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ ان تینوں منصوبوں میں انہی مقاصد کے پیش نظر پیداوار کے میدان میں پبلک سیکٹر پر بہت زور دیا گیا ہے۔ عوامی فلاح اور بہبود کا رجحان ان

منصوبوں میں بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ اشتراک عمل اور اتحاد باہمی کی اہمیت کا احساس نہ صرف پیداواری حلقے میں بڑھ رہا ہے بلکہ سماجی زندگی کے میدان میں بھی اس پر زور دیا جا رہا ہے امداد باہمی کی تحریک اور پنچایت راج کے اداروں کا قیام اس کی دو بڑی مثالیں ہیں۔

ہمارے دیس میں سماجی تبدیلیوں کی سمت کیا ہے اور کس قسم کا سماج ابھر رہا ہے اس کا اندازہ کسی حد تک مندرجہ بالا بحث سے کیا جا سکتا ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ کونسے مقاصد ہیں جو ہندوستان کے قومی نظام تعلیم کے قیام میں ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں۔ ہمارے خیال میں سوشلسٹ قسم کی سماجی تنظیم کا تقاضا ہے کہ جمہوریت، سیکولرازم اور قومی یک جہتی کو خاص طور پر قومی نظام تعلیم میں جگہ دینی چاہیئے۔ اب اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ان میں ہر ایک کے متعلق تعلیم کے کیا فرائض ہیں۔

جمہوریت : یوں تو تعلیم کے میدان میں جمہوریت کے بہت سے تقاضے ہیں لیکن یہاں صرف چند کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ ملک کے ہر فرد کو تعلیم کے مساوی مواقع بہم پہنچائے جائیں کیونکہ اس کے بغیر نہ تو شہریت کے حقوق و فرائض کا احساس ہو سکے گا۔ اور نہ جمہوریت کا قیام۔ یہ اصول اتنا اہم ہے کہ اسے ہر ایک جمہوری ریاست میں دستوری حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ دستور ہند کی دفعہ ۴۵ میں ہدایت کی گئی ہے کہ دستور کے نفاذ کے دس برس کے اندر ریاست کو چودہ برس تک کے تمام لڑکے اور لڑکیوں کے لئے مفت اور لازمی تعلیم کا انتظام کرنا چاہیئے اس کے مطابق ۱۹۶۰ء تک ہندوستان کے تمام بچوں کے لئے عام تعلیم کا انتظام ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن یہ اتنا بڑا کام ہے اور ترقی کی رفتار اتنی سست اور وسائل اتنے محدود ہیں کہ ۱۹۸۰ء سے پہلے اس کی تکمیل ناممکن معلوم ہوتی ہے بلکہ ابتدائی تعلیم کے معاملے میں بعض پچھڑی ہوئی ریاستوں مثلاً یو۔پی، بہار وغیرہ میں ۱۹۸۵ء تک بھی اس کی تکمیل مشکل ہوگی۔ اس لئے اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اس معاملے میں مرکزی حکومت کی طرف سے مناسب اقدامات کئے جائیں۔ یہ اقدامات اس لئے بھی ضروری ہیں کہ مختلف ریاستوں کی تعلیمی حالت میں بہت تفاوت ہے۔ یہی نہیں بلکہ ایک ہی ریاست کی آبادی کے مختلف حصوں میں تعلیمی لحاظ سے

بہت فرق پایا جاتا ہے۔ مثلاً طبقۂ نسواں، پس ماندہ اور قبائلی قومیں تعلیمی ترقی کی راہ میں بہت بچھڑی ہوئی ہیں۔ یہ خلیج اسی وقت پُر ہو سکتی ہے۔ جبکہ ان بچھڑے ہوئے لوگوں کی تعلیمی سطح کو اونچا کرنے کے لئے قومی پیمانے پر خاص کوشش کی جائے۔

دوسرا اہم پہلو یہ ہے کہ عوام میں تعلیم کے ذریعے ایسے رجحانات، سمجھ بوجھ، عادات و اطوار اور خصوصی صلاحیتیں پیدا کی جائیں جو جمہوری طرز زندگی کی روح رواں ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ نصاب تعلیم، درسی کتابیں اور پورا تعلیمی پروگرام اسی کے مطابق ڈھالا جائے۔ ایک ایسی قوم کے لئے جس میں مختلف تہذیبی، مذہبی اور لسانی فرقے ہوں یہ بہت ضروری ہے کہ ہمارے نوجوانوں میں صحیح رواداری پیدا ہو اور وہ ان اختلافات اور امتیازات کے باوجود یگانگت محسوس کر سکیں اور اس جذبے سے سرشار ہوں کہ اس ملک کی خوشحالی اور ترقی میں سب کی ذمہ داری ہے اور سب برابر کے شریک ہیں۔ اس کی اہمیت موجودہ صورت حال میں بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ ہمارے بعض تعلیمی پروگراموں میں "شاونیت" کی حد تک تعصب کا رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ درسی کتابوں میں بھی کبھی کبھی دوسرے فرقوں کے لئے اگر نفرت نہیں تو کمتری کی جھلک ضرور نظر آتی ہے۔ لہذا یہ بہت ضروری ہے کہ طالب علموں میں قطع نظر اس کے کہ وہ کس مذہب، نسل، رنگ زبان یا خطے سے تعلق رکھتے ہیں۔ باہمی عزت و احترام کا جذبہ پیدا کیا جائے۔

جمہوریت کی راہ میں ایک رکاوٹ یہ بھی ہے کہ ہم میں من حیث القوم ذمہ داری کا بہت کم احساس ہے۔ کام چور اور خود غرض افراد کبھی بھی جمہوریت نہیں قائم کر سکتے۔ لہذا ہمارے تعلیمی اداروں میں ایسے مواقع فراہم کرنے چاہئیں کہ طلبا میں ذمہ داری کا احساس پیدا ہو تاکہ وہ آئندہ قوم کی ذمہ داریوں کو نبھانے کے قابل ہو سکیں۔

چونکہ معاشی ترقی ایک خوشگوار زندگی کے لئے لازمی چیز ہے اس لئے تعلیمی پروگرام میں اس بات کا اہتمام ہونا چاہیئے کہ طالب علم نہ صرف ایسی تربیت حاصل کریں جو ملک کی پیداوار کو بڑھانے کے لئے ضروری ہے بلکہ ان میں ان کاموں کی طرف ایک صحیح رجحان بھی پیدا ہو جو ملک کی

خوشحالی کے ضامن ہیں ۔ دراصل محنت کے احترام کے جمہوری اصول کا صحیح مفہوم یہی ہے۔
سیکولرازم : دستوری حیثیت سے ہندوستان ایک سیکولر ریاست ہے لیکن ہماری تاریخ نے ہمارے لئے ایک ایسا ورثہ چھوڑا ہے جو سیکولرازم کی روح کے منافی ہے اور ہم ابھی تک اس کی گرفت سے نکل نہیں سکے۔ آج بھی دیس میں ہر قسم کے فرقہ وارانہ، احیا پسند اور تاریک اندیش عناصر بظاہر پارسائی کے لباس میں جلوہ گر ہیں اور وہ سیکولرازم کے خلاف صف بستہ ہیں۔ یہ طاقتیں صرف سیاسی سطح پر ہی موجود نہیں ہیں بلکہ سماجی زندگی کے تمام پہلوؤں پر اثر انداز ہو رہی ہیں۔ ظاہر ہے تعلیم پر ان کا بہت گہرا اثر ہوگا۔ احیا پسندی اور رجعت پرستی کا یہ رجحان نہ صرف ان اداروں کے تعلیمی پروگرام پر حاوی ہے جن کو بعض مذہبی جماعتوں کی سرپرستی حاصل ہے، بلکہ ان اداروں میں بھی اس کی جھلک نظر آتی ہے جو براہ راست حکومت کے زیر نگرانی ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے اداروں میں عظمتِ ماضی کے نام پر ہر قسم کی توہم پرستی اور قدامت پسندی کو فروغ دیا جا رہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ سیکولرازم کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب ہے مذہب کے معاملے میں غیر جانبداری؟ بعض آزاد خیالوں کے نزدیک سیکولرازم کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ کسی خاص مذہب کی پشت پناہی نہ کی جائے، یہ ایک منفی مفہوم ہے۔ دراصل سیکولرازم کا تصور کچھ مثبت قدروں کا حامل ہے۔ یہ عوام الناس میں انسانی سماج اور فطرت کی طرف ایک استدلالی اور سائنسی رجحان پیدا کرتا ہے۔ دراصل سیکولرازم جدید طرزِ فکر کی روح ہے۔ آج دنیا میں مادی خوشحالی کا انحصار صنعتی ترقی پر ہے اور صنعتی ترقی سائنس اور ٹکنولوجی کے بغیر نا ممکن ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم چیز سائنس کی روح ہے، جو ہر شہری کے طرزِ فکر اور طریقہ کار پر حاوی ہونی چاہیئے۔ تاکہ یہ ملک تعصب اور توہم پرستی کی گھٹن سے نکل کر عقل و دانش کی کھلی فضا میں سانس لے سکے۔ اور مادی اور تہذیبی ترقی کی منزل کی طرف تیزی سے قدم بڑھا سکے۔

کبھی کبھی ہمارے ملک کے بعض با اثر اور روشن خیال لوگ ہدایت کرتے ہیں کہ تعلیم کو ماضی کی روحانی اقدار کے حصول کا ذریعہ بنانا چاہیئے تاکہ دورِ حاضر کی مادیت پرستی کے سیلاب کو

روکا جاسکے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ حضرات مغربی سائنس اور ٹیکنولوجی کے دلدادہ بھی ہیں اور چاہتے ہیں کہ ملک میں ان کی ترقی ہو۔ بظاہر یہ خیال بہت معقول معلوم ہوتا ہے لیکن اسی فلسفے سے رجعت پرستی کے چشمے بھی پھوٹتے ہیں۔ بسا اوقات دیکھا گیا ہے کہ روحانیت کی پیروی اور مادیت کی مخالفت کا نتیجہ قدامت پرستی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور اس سے ملک کی خوشحالی کی تدابیر کو صدمہ پہنچتا ہے۔ ظاہر ہے، یہ رجحان ملک کے لئے بہت مضر ہے۔ ڈر ہے کہ ایسی تعلیم سے توہم پرستی کو فروغ حاصل ہوگا اور مسائل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کی طرف سے بے نیازی برتی جائے گی۔ موجودہ صورت حال میں یہ رجحان زیادہ خطرناک معلوم ہوتا ہے کیونکہ بدقسمتی سے آج کل ہمارے ملک کی فضا اس کے لئے بہت سازگار ہے۔ ایسے خیالات کا پرچار کرنے سے اس بات کا سخت اندیشہ ہے کہ جدید طرز فکر اور سیکولرازم کی روح دب جائے گی۔ لہذا ضرورت اس بات کی ہے کہ تعلیم کے ذریعے لوگوں میں سائنسی رجحان پیدا کیا جائے۔ اس سے ایک طرف وہ غیر منصفانہ امتیازات مٹ جائیں گے، جو ذات پات اور نسل و رنگ کی بنیاد پر قائم ہیں، اور دوسری طرف صحیح معنوں میں ہمارے ہاں سیکولر ریاست کا قیام عمل میں آسکے گا۔

قومی یک جہتی : قومی ترقی کے لئے قومی یک جہتی بہر کیف ناگزیر ہے اور ظاہر ہے کہ تعلیم ہی اس کے حصول کا ایک موثر ذریعہ ہے۔ مگر اس ضمن میں ابھی تک ان امکانات سے ہم پورے طور پر آگاہ نہیں ہیں جو تعلیم کی حدود کے اندر ہیں۔ دراصل قومی یک جہتی ایک نفسیاتی مسئلہ ہے، جب تک تمام لوگوں میں ملک سے وابستگی کا احساس نہیں ہوگا اور یہ نہ سمجھیں گے کہ اس ملک میں ان کی جان، مال اور عزت محفوظ ہے اور ان کے لئے ذات پات، مذہب، زبان یا علاقے سکونت کی بنا پر شخصی یا جماعتی ترقی کا کوئی راستہ بند نہیں ہے، اس وقت تک قومی یک جہتی کا مسئلہ حل نہیں ہو سکے گا۔ اس معاملہ میں تعلیم کا ایک اہم منصب ہے بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ دیس کی ایکتا کے لئے ضروری ہے کہ پورے ملک میں ایک ہی قسم کی تعلیم ایک ہی طریقے سے اور ایک ہی زبان کے ذریعہ دی جائے، یہ بہت خطرناک تجویز ہے۔ اگر ہم

مختلف فرقوں کے لسانی، تہذیبی اور مذہبی امتیازات کو نظرانداز کردیں اور انھیں کسی ایک تعلیمی سانچے میں ڈھالنا چاہیں تو ڈر ہے کہ اس طرح نہ وطن سے وابستگی کا جذبہ پروان چڑھے گا اور نہ ذاتی تحفظ کا احساس پیدا ہوگا بلکہ اس کے برعکس نتائج برآمد ہوں گے۔ جس جماعت کی تہذیبی ضروریات کو نظرانداز کیا جائے گا، اس کے ذہن میں شکوک پیدا ہوں گے کہ قومی یک جہتی کے ذریعے اس کی تہذیب کو مٹایا جا رہا ہے۔ دراصل یہ یگانگت کی راہ نہیں ہے بلکہ بیگانگی کا راستہ ہے۔ ہندوستان کے مخصوص حالات کے پیش نظر قومی یک جہتی کا ایک ایسا ہمہ گیر تصور ہونا چاہیے کہ جس میں مختلف تہذیبوں کا ایک خوشنما سنگم ہو گویا ایک ایسا مرقع تیار کیا جائے جس میں مختلف رنگ، اور مختلف شکلیں ہم آہنگ ہوکر ایک دوسرے کے حسن کو دوبالا کریں۔ اور کثرت میں وحدت کا نمونہ پیش کریں۔

اسی لئے ہندوستان کے قومی نظام تعلیم میں اس بات کا پورا اہتمام ہونا چاہیے کہ اس کے ذریعہ ہر تہذیب کی نشوونما ہو سکے۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ مختلف علاقوں اور فرقوں کے زبان و ادب، آرٹ، تاریخ اور فلسفے کے مطالعے کے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔ ہم اپنے ہم وطنوں میں جذباتی ہم آہنگی صرف اسی طرح پیدا کر سکیں گے۔

مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا قومی نظام تعلیم ایک ایسا نظام ہوگا جو ان مقاصد کے حصول میں ہماری رہنمائی کر سکے، جن کے لئے ہم من حیث القوم کوشاں ہیں۔ اس نظام تعلیم کے تین ستون ہیں، جمہوریت، سیکولرازم اور قومی یک جہتی۔ یہ تینوں لازم و ملزوم ہیں اور ایک دوسرے کے استحکام کی شرط ہیں۔ اگر یہ تینوں ستون اپنے اپنے بوجھ کو ٹھیک طور سے اٹھا سکیں تو یقیناً ہم اپنے ملک میں قومی نظام تعلیم کی ایک مضبوط عمارت تعمیر کر سکتے ہیں۔

ڈاکٹر سید عابد حسین

مولانا آزاد کا ادبی مقام

اس حقیقت کو تو سبھی جانتے ہیں کہ مولانا ابوالکلام آزاد اردو کے نثر نگاروں میں ایک امتیازی شان رکھتے ہیں مگر وجہ امتیاز کیا ہے۔ اس پر ابھی تک کسی نے پوری طرح روشنی نہیں ڈالی۔ میں نے مولانا کی تحریروں کا ہمہ گیر اور گہرا مطالعہ نہیں کیا ہے اس لئے ان کے طرز خیال اور اسلوب بیان کی خصوصیات پر تفصیلی نظر ڈالنے کی جسارت نہیں کر سکتا صرف اتنا چاہتا ہوں کہ ارباب نظر کو مسئلے کے ایک پہلو کی طرف جو مجھے اہم اور قابل غور معلوم ہوتا ہے توجہ دلاؤں۔

لکھنے والے، چاہے اردو کے ہوں یا کسی اور زبان کے، جب تصنیف[؟] ... کی راہ میں قدم رکھتے ہیں تو ان کی فکر اور ان کے فن کو بلوغ کی منزل تک پہنچنے سے پہلے نشوونما کے کئی مرحلوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ وہ عام طور پر مختلف استادوں کی تقلید میں خیال اور اظہار خیال کے مختلف طرزوں کو آزماتے ہیں۔ بہت سے تو ان ہی میں سے کسی تقلیدی مرحلے میں اٹک کر رہ جاتے ہیں۔ مگر بعض جن کی طبیعت میں ایک خاص امنگ اور اپج ہوتی ہے، ترقی کی اس منزل تک پہنچ جاتے ہیں جہاں ان کا اپنا سوچنے اور لکھنے کا ایک مخصوص اور مستقل انداز بن جاتا ہے اور وہ صاحب طرز انشاپرداز کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ مولانا آزاد کے فکر و فن کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ نشوونما کے جو مرحلے انھوں نے طے کئے ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک منزل تھا یعنی ادبی زندگی کے ہر دور میں جس سے وہ گذرے، اور سوچنے اور لکھنے کے ہر طرز میں جو انھوں نے اختیار کیا، ان کی تحریر میں ایک خاص اپج، انفرادیت اور پختگی پائی جاتی تھی اور وہ ہر طرز میں ایک صاحب طرز

انشا پرداز کی حیثیت رکھتے تھے۔

مولانا کی ادبی زندگی کے تین دور قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ پہلا ۱۲ برس کی عمر سے جب انھوں نے اخبار و رسالہ اور رسالوں میں لکھنا شروع کیا، ۲۸ برس کی عمر یعنی ۱۹۱۶ء تک جب انھوں نے تذکرہ تصنیف کیا۔ دوسرا اس کے بعد سے ۱۹۳۶ء تک جس میں وہ زیادہ تر قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر کے کام میں مصروف رہے۔ تیسرا ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۵ء تک جب انھوں نے "غبارِ خاطر" کو مکمل کیا۔ اس کے بعد مولانا کی ادبی زندگی ایک طرح سے ختم ہو گئی۔ ان خطبوں کے سوا جو انھیں نیشنل کانگریس کے صدر یا آزاد ہندوستان کے وزیر تعلیم کی حیثیت سے دینے پڑے، غالباً انھوں نے کوئی قابلِ ذکر چیز نہیں لکھی۔

پہلے دور کی تحریروں میں جن کا بہترین نمونہ "تذکرہ" ہے کچھ تو لکھنے والے کے سن شباب کے تقاضے سے اور کچھ اُس زمانے کے عام مذاق کے اثر سے شدتِ احساس و شدتِ اظہار، بے قید تخیل اور بے ضبط مبالغہ، غرض وہ سب چیزیں موجود ہیں جنھیں ہمارے نقاد رومانی اسلوب کی خصوصیتیں قرار دیتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ ان تحریروں خصوصاً الہلال کے مضامین اور تذکرے میں دو کیفیتیں جو لکھنے والے کی طبیعت پر چھائی ہوئی تھیں صاف جھلکتی ہیں۔ ایک اخلاقی شدت پسندی اور دوسرے انتہائی خود اعتمادی جو خود پسندی کی حد تک پہنچ گئی ہے اور یہ دونوں رومانی رنگ میں کسی طرح نہیں کھپتیں۔ اس لئے کہ رومانی مزاج کو اخلاقی قید و ضبط سے وحشت ہوتی ہے اور وہ خودنگری اور خودشکنی کے دونوں سروں کے درمیان اس طرح جھولتا رہتا ہے کہ اس میں خود اعتمادی کا توازن پیدا ہونا مشکل ہے۔ در اصل الہلال میں مولانا آزاد کے مضامین اور تذکرے کے آہنگ و اسلوب کو ہم رومانی یا خطیبانہ کے بجائے رجزیانہ کہیں تو زیادہ موزوں ہوگا۔ تذکرے کی ان عبارتوں کو پڑھیئے، اور دیکھئے کہ خوابِ جوانی کی غفلت و سرمستی سے چونکنے کے بعد سب حجابوں کا اٹھ جانا اور شاہدِ حقیقت کا بے نقاب نظر آنا کس شد و مد سے بیان کیا گیا ہے کہ معلوم ہوتا ہے زمین و آسمان "صاحب نظرے پیدا شد" کے نعرے سے گونج رہے ہیں۔ اسے آپ رجزیانہ اندازِ بیان کے سوا اور کیا کہیں گے۔

"وہی دنیا جس کے میکدۂ خود فراموشی نے غفلت کے جام لنڈھائے تھے، اپنے ہر جلوے

سے آنکھوں کو، اپنے ہر نغمے سے کانوں کو، سرمستی کی پیہم دعوتیں دی تھیں، اب اس کا کونہ کونہ چپہ چپہ ہوشیاری و بینش کا مرقع تھا، بصیرت و معرفت کا درس تھا۔ ذرّے ذرّے کو گرم گفتار پایا، پتے پتے کو مکتوب و مسطور دیکھا۔ پھولوں نے زبان کھولی، پتھروں نے اٹھ اٹھ کے اشارے کئے۔ خاکِ پامال نے اڑ اڑ کر گہر افشانیاں کیں۔ آسمانوں کو بار بار اتر اترا کر سوالوں کا جواب دیں۔ زمین کو کتنی ہی مرتبہ اچھالنا پڑا تاکہ فضائے آسمانی کے نکت توڑ لائیں۔ سب نے نقاب اتار دئے۔ سارے پردے چلمنی ہو گئے سب کی ابرؤوں میں اشارے تھے، سب کی آنکھوں میں حکایتیں بھری تھیں۔"

دوسرے دور میں مولانا آزاد کا ذہن سیاست کے جھمیلوں کے باوجود قرآن اور قرآنیات کے مطالعے میں ڈوبا رہا اور ان کا قلم زیادہ تر کلام مجید کے ترجمہ و تفسیر میں مصروف رہا، اس کا اثر ان کے ادبی طرز پر یہ پڑا کہ شدتِ احساس کا رخ خود بینی سے خدا بینی کی طرف مڑ گیا، اور زورِ بیان خود نمائی کی جگہ حق نمائی میں صرف ہونے لگا۔ اب لکھنے والے کا خطاب پڑھنے والوں کے جذبات سے نہیں بلکہ ان کے ضمیر سے تھا اور اس کا مقصد اپنی ذہنی اور روحانی فضیلت کو جتانا نہیں بلکہ ان کی مذہبی اور اخلاقی روح کو جگانا تھا۔ مقدمۂ ترجمان القرآن کا ایک ٹکڑا سنیئے۔ جس میں مکافات یعنی جزا اور سزا کے مسئلے کو سمجھایا ہے اور انصاف سے کہیئے کہ مولانا آزاد کے زعیمانہ اسلوب میں ایک نیا کلیمانہ آہنگ پیدا ہو گیا ہے یا نہیں؟

"تم دیکھتے ہو کہ فطرت ہر گوشۂ وجود میں اپنا قانون مکافات رکھتی ہے۔ ممکن نہیں کہ اس میں تغیر یا تساہل ہو۔ فطرت نے آگ میں یہ خاصہ رکھا ہے کہ جلائے، اب سوزش و تپش فطرت کی وہ مکافات ہوگی جو ہر اُس انسان کے لئے ہے جو آگ کے شعلوں میں ہاتھ ڈال دے گا۔ ممکن نہیں کہ تم آگ میں کود و اور اس کے قانونِ مکافات سے بچ جاؤ۔ پانی کا خاصہ ٹھنڈک اور رطوبت ہے یعنی ٹھنڈک اور رطوبت وہ مکافات ہے جو فطرت نے پانی میں ودیعت کر دی ہے۔ اب ممکن نہیں کہ تم دریا میں اترو اور اس مکافات سے بچ جاؤ۔ پھر جو فطرت کائناتِ ہستی کی ہر چیز اور ہر حالت میں مکافات رکھتی ہے کیونکر ممکن ہے کہ انسان کے اعمال کے لئے مکافات نہ رکھے، یہی مکافات جزا و سزا ہے۔

"آگ جلاتی ہے۔ پانی ٹھنڈک پیدا کرتا ہے سنکھیا کھانے سے موت، دودھ سے طاقت آتی ہے کُنین سے بخار رک جاتا ہے۔ جب اشیاء کی ان تمام مکافات پر تمھیں تعجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ تمھاری زندگی کی یقینیات ہیں تو پھر اعمال کے مکافات پر کیوں تعجب ہوتا ہے؟ افسوس تم پر تم اپنے فیصلوں میں کتنے ناہموار ہو"

تیسرے دور میں مختلف عوامل نے مولانا کی طبیعت پر اور اس کے ساتھ ان کے ادبی اسلوب پر گہرا اثر ڈالا۔ عمر، تجربے اور قومی ذمہ داریوں کے بوجھ نے ان کے مزاج کی نے کو دھیما کر دیا تھا۔ پھر ۲۰ سال تک قرآن مجید کے فہم و تفہیم میں مصروف رہنے سے ان کے مذہبی احساس میں جذب پر سلوک کا رنگ غالب آ گیا تھا۔ اس کے علاوہ مغربی ادب کے مطالعے نے جس کی طرف غالباً مولانا نے اس زمانے میں زیادہ توجہ کی، ان کی فکر اور تحریر میں ضبط و اعتدال پیدا کر دیا تھا۔ چنانچہ "غبار خاطر" کے اسلوب میں جو ان کے اس زمانے کی طرز بیان کی پوری نمائندگی کرتا ہے، دریائے فصاحت کی روانی تو بدستور قائم ہے لیکن روئے دریا کی تیزی اور تندی کی جگہ قعر دریا کے جزم و سکون نے لے لی ہے۔ اب فکر کی صحت، ہمواری اور توازن نے مولانا کی تحریر میں اس ادیبانہ اسلوب کی شان پیدا کر دی ہے جو جدید مغربی ادب میں بہترین انشاپردازوں کا طرۂ امتیاز ہے۔ اس عبارت پر غور کیجیے۔

"انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اس کے تقلیدی عقائد ہیں، اسے کوئی طاقت اس طرح جکڑ بند نہیں کر سکتی جس طرح تقلیدی عقائد کر دیتے ہیں۔ وہ ان زنجیروں کو توڑ نہیں سکتا اس لئے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زیور کی طرح محبوب رکھتا ہے۔ ہر عقیدہ، ہر عمل، ہر نقطۂ نگاہ جو اسے خاندانی روایات اور ابتدائی تعلیم و صحبت کے ہاتھوں مل گیا ہے اس کے لئے ایک مقدس ورثہ ہے۔ وہ اس ورثے کی حفاظت کرے گا مگر اسے چھونے کی جرأت نہیں کرے گا۔ بسا اوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اسے ڈھیلا نہیں کر سکتا"

یہ تو جدید ادیبانہ اسلوب کا سنجیدہ رخ تھا۔ اب اس کے ہلکے رنگ اور خوش طبعی کے انداز کو ملاحظہ کیجیے۔ قلعۂ احمد نگر کی اس عبارت میں جس میں مولانا، پنڈت نہرو اور دوسرے قومی لیڈر،

نظر بند تھے اپنے کمرے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

"گذشتہ سال جب ہم یہاں آئے تھے تو ان چڑیوں کی آشیاں سازیوں نے بہت پریشان کر دیا تھا۔ چند دنوں تک تو میں نے صبر کیا لیکن پھر برداشت نے صاف جواب دے دیا اور فیصلہ کرنا پڑا کہ اب لڑائی کے بغیر چارہ نہیں ۔ یہاں میرے سامان میں ایک چھتری بھی آگئی ہے ۔ میں نے اٹھائی اور اعلانِ جنگ کر دیا ۔ لیکن تھوڑی ہی دیر بعد معلوم ہو گیا کہ اس کوتاہ دستی کے ساتھ ان حریفانِ سقف و بام کا مقابلہ ممکن نہیں ۔ اس لئے دوسرے ہتھیار کی تلاش ہوئی ۔ برآمدے میں جالا صاف کرنے کا بانس پڑا تھا ۔ دوڑتا ہوا گیا اور اسے اٹھا لایا ۔ اب کچھ نہ پوچھئے کہ میدانِ کارزار میں کس زور کا رَن پڑا ۔ کمرے میں چاروں طرف حریف طواف کر رہا تھا اور میں بانس اٹھائے دیوانہ وار اس کا پیچھا کر رہا تھا آخر میدان اپنے ہی ہاتھ رہا اور تھوڑی دیر کے بعد کمرہ ان حریفانِ سقف و محراب سے بالکل خالی تھا ۔ اب دشمن کی فوج تتر بتر ہو گئی تھی ۔ مگر یہ اندیشہ باقی تھا کہ کہیں پھر اکٹھی ہو کر میدان کا رخ نہ کرے ۔ تجربے سے معلوم ہوا تھا کہ بانس کے نیزے کی ہیبت دشمنوں پر خوب چھا گئی ہے ۔ اس لئے فیصلہ کیا کہ ابھی کچھ عرصے تک اسے کمرے ہی میں رہنے دیا جائے ۔ اب گیارہ بج رہے تھے ۔ میں کھانے کے لئے چلا گیا ۔ تھوڑی دیر کے بعد واپس آیا تو کمرے میں قدم رکھتے ہی ٹھٹک کر رہ گیا ، کیا دیکھتا ہوں سارا کمرہ پھر حریف کے قبضے میں ہے ۔ جس ہتھیار کی ہیبت پر اس درجہ بھروسہ کیا گیا تھا وہی حریفوں کی کام جوئیوں کا ایک نیا آلہ ثابت ہوا ۔ بانس کا سرا جو گھونسلے سے بالکل لگا ہوا تھا گھونسلے میں جانے کے لئے اب دہلیز کا کام دے رہا تھا ۔ تنکے چن چن کر لاتے ہیں اور اس نو تعمیر دہلیز پر بیٹھ کر بہ اطمینان تمام گھونسلے میں پھیلاتے جاتے ہیں ۔ ساتھ ہی چوں چوں بھی کرتے ہیں ۔ عجب نہیں یہ مصرعہ گنگنا رہے ہوں ۔ ؎ عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد"

اس ادیبانہ اسلوب میں چونکہ علمی طرزِ بیان کی بنیادی صفات یعنی فکر کی صحت اور ہمواری اور لفظ و معنی کا توازن موجود ہے اس لئے جب مولانا اسے کسی علمی مسئلے پر بحث کرنے کے لئے کام میں لاتے ہیں تو یہ آسانی سے حکیمانہ اسلوب کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے ۔

میں سمجھتا ہوں یہ مثالیں اس صفت کو نمایاں کرنے کے لئے کافی ہیں جس کی بنا پر مولانا آزاد

کو اردو نثر نگاری میں ایک منفرد مقام حاصل ہے۔ یہ صفت ان کی ہمہ گیر قدرتِ کلام ہے، اسی کی بدولت انھوں نے اپنی ادبی زندگی کی مختلف منزلوں میں خیال اور اظہار خیال کے مختلف طرزوں کو یکساں حسن و خوبی سے برتا۔ اس لئے ہم یہ کہیں تو بے جا نہ ہوگا کہ ابوالکلام کا لقب جو انھوں نے اختیار کیا ان پر اس طرح سجتا ہے جیسے ان ہی کے لئے وضع ہوا ہو۔

(بہ شکریہ آل انڈیا ریڈیو۔ دہلی)

جناب انور صدیقی

جذبی

"فروزاں" سے "سخن مختصر" تک

اسلوب احمد انصاری نے ایک بار علی گڑھ کی شعری شخصیات اور شعری سرگرمیوں کے بارے میں بڑی عمدہ بات کہی تھی۔ وہ یہ کہ علی گڑھ میں شعر تو بہت سے لوگ کہتے ہیں مگر شاعر صرف ایک ہے اور وہ ہے جذبی، اس رائے میں علی گڑھ کے نئے لکھنے والوں کی تقلیل و تخفیف ضرور ہے مگر اس بات سے انکار کرنا بھی ہٹ دھرمی ہوگی کہ جذبی کے مقابلے میں نئے لکھنے والے یا نئی نسل کے شعرا صرف ماچس کی تیلیوں جیسے قد کے معلوم ہوتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ جذبی کے علاوہ علی گڑھ کے بیشتر نئے شعرا ابھی تشکیلی دور سے گذر رہے ہیں اور اپنی آواز کو پانا تو دور کی بات ہے دوسروں کی "آواز" کو پہچاننا بھی ان کے لئے دشوار ہو رہا ہے۔ کچھ ایسے بھی ہیں جو مدرسی کی وجہ سے دوسروں کی "آوازیں" پہچاننے تو لگے ہیں مگر اس کے اثر سے ان کی اپنی شاعری نمانۂ بازگشت بن کر رہ گئی ہے۔ ہر غزل یا نظم کے پردے سے کوئی نہ کوئی زندہ یا مردہ شاعر جھانکتا ہوا نظر آتا ہے۔ یہ ہماری پوری موجودہ ادبی نسل کی محرومی ہے جو اپنی انفرادیت کی "تیرتھ یاترا" پر نکلی تو ہے مگر نہ خود کو پاتی ہے اور نہ دنیا کو۔ صرف چند بیابانوں میں الجھ کر رہ جاتی ہے، یہ بات کچھ اردو کے نئے شعرا تک ہی محدود نہیں، اس وقت دنیا کے تقریباً تمام ادیبوں کا یہی حال ہے۔ ایف، آر، لیوس نے ایک بار لکھا تھا کہ "اب ہمارے ملک میں شاعر نہیں صرف شعری شخصیات ملتی ہیں، کم و بیش یہی حال جدید اردو شاعری کا بھی ہے۔ سنہ ۳۰ء کی نسل کے یا اس کے چند سال بعد آنے والی نسل کے شعرا کے مقابلے میں جدید ترین نسل کے لوگوں میں ایک بھی شاعر ایسا نہیں ہے جس نے اردو کی شعری روایات کو بڑھایا ہو،

یا اس نے کچھ ایسے نادر تجربے کئے ہوں جن سے شعر و شاعر دونوں کا افتخار و اعتبار قائم ہوتا ہو، نئی نسل جدیدیت کے تمام تر بلند بانگ دعووں کے باوجود، ہیئت و مزاج کے اعتبار سے کسی طرح بھی نئی روایت کے پیشروؤں یعنی راشد، میراجی، یا اختر الایمان کے درجے کو نہیں پہنچ سکی ہے۔ نئی نسل کے شعرا نے یا تو چونکانے کی خاطر کچھ ایسے تجربے کئے جن کی جڑیں ہماری شعری روایت میں کسی طرح بھی پیوست نہیں ہیں یا انھوں نے بعض اوقات انتہا درجے کی روایت پرستی کا ثبوت دیا، کبھی کبھی جدید دور میں پرانے پن (ARCHAISM) کے ذریعے بھی پڑھنے والوں کو متوجہ کیا جا سکتا ہے۔ احیائے میر کی تحریک کی نفسیاتی وجہ یہی ہے۔ پرانا پن یا ایسی چیزیں جن میں پرانے پن کی فضا ہو آج کل شعر و ادب کے علاوہ فن تعمیر، لباس اور زیورات میں بھی نمایاں ہیں، چونکانے کا رجحان اس وجہ سے کارفرما ہے کہ ہمارے شعرا کے پاس کہنے کو کچھ نہیں رہا ہے، اور اگر کچھ کہنے کو ہے بھی تو ان کا نظام احساس اتنا منظم، مرتب، اور ارتفاع شدہ نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی بات کا اظہار یا انکشاف کر سکیں جس میں عام لوگوں کے لئے مسرت و بصیرت کا سامان ہو، اس صورت حال میں ہمارے بیشتر ادیبوں نے آسکر وائلڈ کی اس ہدایت پر عمل کرنا شروع کر دیا ہے کہ، اونچی سوسائٹی میں داخل ہونے کے صرف تین طریقے ہیں: یا تو ہم لوگوں کو کھلائیں یا ان کی تفریح کا سامان مہیا کریں یا پھر ہم ان کے نظام اقدار کو مجروح کریں، ادھر چند برسوں سے ہمارے شاعر صرف آخری طریقہ کار اختیار کئے ہوئے ہیں، ہماری شاعری جس دور سے گذر رہی ہے اسے دیکھ کر مجھے اکثر انگریزی شاعر ڈبلو، بی، ایٹس کا ایک فقرہ یاد آتا ہے "کبھی کبھی کار عظیم اور زیادہ مہم جوئی اس میں ہے کہ آدمی ننگا پھرنے لگے"۔ ہمارے شعرا کی جدید ترین نسل پر یہ بات زیادہ صادق آتی ہے۔ ایسی صورت حال میں ہمارے ذہنوں میں اپنے سے نسبتاً بزرگ شعرا کا خیال آنا کچھ لازمی سا ہے۔ اسی احساس کے تحت آج میں معین احسن جذبی کے شعری ارتقا پر یہ چند سطریں لکھ رہا ہوں۔ ابھی چند مہینوں کی بات ہے کہ سلیم احمد نے ایک مضمون "نئی نظم اور پورا آدمی" نیا دور (کراچی) میں شائع کرایا تھا جس کا مقصد اختر شیرانی کے زیر اثر ابھرنے والی رومانی نسل کی غلط اندیشیوں کو نمایاں کرنا تھا۔

اس مقصد میں بلاشبہ وہ کامیاب ہیں، اور انھوں نے بڑی بالغ نظری سے ہمارے رومانی شعراء کا طبی معائنہ، کیا ہے۔ مگر وہ ایک بات فراموش کر گئے ہیں کہ اس دور میں ایک شاعر ایسا بھی رہا ہے جس کی شاعری، رومانیت کی بیماریوں سے زیادہ صحت مندی کی مظہر ہے، اور وہ ہے جذبی۔ وہ اپنی نسل کے سب سے زیادہ صحت مند، متوازن اور سلیقہ مند شاعر ہیں، ان کے یہاں رومانیت کے اثرات ضرور ہیں اور وہ اس سے بچ بھی کیسے سکتے تھے، وہ تو ماحول کی جبریت کا جزو تھی، مگر ان اثرات کے باوجود وہ بیماری سے زیادہ صحت سے قریب رہے ہیں۔ انھوں نے اپنی زندگی اور فن دونوں ہی میں انتہا پسندی اور بے راہ روی کو راہ نہ دی۔ معلوم نہیں سلیم احمد "پورا آدمی" سے کیا مراد لیتے ہیں، ان کے لہجے اور تجزیے سے تو معلوم یہی ہوتا ہے کہ وہ "پورا آدمی" جنسی آدمی کو سمجھتے ہیں، یہ "جنسی انسان"۔ ہو سکتا ہے کہ اردو میں سلیم احمد کا انکشاف ہو مگر یورپ میں اب سے بہت پہلے فرائڈ، اور ہیولاک ایلس، کے نظریات کے زیرِ اثر "جنسی انسان" کا تصور ابھرا تھا۔ ٹی۔ ای۔ ہیوم کی رومانیت کے خلاف، نظریاتی اور فلسفیانہ بغاوت اور گناہ اولین" (ORIGINAL SIN) کے تصور کے تحت کچھ ایسا ہی ادب پیدا ہوا ہے، جسے شاید سلیم احمد معیاری اور بڑا ادب سمجھتے ہیں۔ کم از کم ان کے گرو دیو عسکری صاحب تو ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ یہاں رومانیت کے آدرشوں کے عروج و زوال پر نظر ڈالنی مقصود نہیں ہے۔ یہ کام بڑی کامیابی کے ساتھ لوکس نے اپنی کتاب رومانی آئیڈیل کا زوال" میں اور مے ری او پرازنے "رومانی اضطراب" میں کر دیا ہے۔ اور اب شاید اس کی ضرورت اور گنجائش بھی نہیں رہ گئی ہے۔ مجھے کہنا یہ تھا کہ ہماری رومانی نسل میں جذبی ہی ایک ایسے شاعر تھے جو نقطۂ نظر کے اعتبار سے اپنی ابتدائی شاعری میں بھی کلاسیکی نظم و ضبط سے کام لیتے رہے، وہ "رومانیوں" کی طرح نہ فن کی صحت مند مروجہ اقدار سے الجھے اور نہ جذبات کے اس ہیجان میں مبتلا ہوئے جن میں ان کے دوسرے ہم عصر شعراء مثلاً فیض، مجاز، وغیرہ پوری طرح مبتلا

ہو چکے تھے۔ جذبی کے یہاں اس دور میں بھی مفکرانہ بے چینی کے آثار ملنے لگتے ہیں جب وہ اپنی مشقِ سخن کی ابتدائی منزلوں میں تھے ان کے ابتدائی کلام کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ وہ اپنے ہم عصروں کے مقابلے میں اتنی جلد بالغ کیسے ہو گئے، جبکہ ان کے دوست مجاز مع فیض صاحب ۔۔ ایک عرصے تک بالغ ہونے سے انکار کرتے رہے۔ جہاں تک مجاز کا تعلق ہے، ان کے بارے میں غالباً اتنا کہنا کافی ہوگا کہ ہم ان کی شاعری کی شاعری کی حیثیت سے اتنے پرستار نہیں ہیں جتنے کہ ان امکانات کی وجہ سے جو ان کی شاعری پیش کرتی ہے، مجاز بھی "کیٹس" کی طرح اس اعتبار سے صرف امکانات کا شاعر ہے۔ کاش! وہ عنفوانِ شباب کی نفسیات سے آگے بڑھ کر زندگی کو دیکھ سکتے ۔۔۔ جہاں تک فیض کی شاعری کا تعلق ہے وہ لہجہ اور آہنگ کے اعتبار سے مجاز کے مقابلے میں کچھ گمبھیر ضرور ہے۔ مگر اپنے رومانی مزاج کے اعتبار سے مجاز کے مزاج سے کچھ زیادہ مختلف بھی نہیں ہے۔ وہ آج بھی اپنی ابتدائی شاعری کی طرح رومان اور انقلاب کے فارمولے کی شاعری کر رہے ہیں۔ اور شاید میں اس تاثر میں حق بجانب ہوں کہ ان کی شاعری کا بیشتر جادو ان کی انقلابیت یا انقلابی نظریے کے بجائے اس رومانیت یا اس حسنی فضا میں ہے جس میں ان کی شاعری سانس لیتی ہے اور جب وہ سجدۂ سہو کے طور پر یا اپنے فارمولے کے احترام میں کوئی انقلابی بات کہنے کی کوشش کرتے ہیں تو ان کی نظمیں الٹی سانسیں لینے لگتی ہیں۔

فیض سے ان کی خواب آلودہ اور جمائی لیتی ہوئی رومانیت چھین لیجئے تو فیض کچھ بھی نہ رہیں گے۔ جذبی نے اپنی شاعری کے لئے ایک حقیقی شاعر کی طرح کوئی فارمولا نہیں بنایا اور نہ ہی آپ ان کی شاعری سے کوئی فارمولا بنا سکتے ہیں، ان کے جذبات جتنے متوازن ہیں اتنا ہی ان کا لہجہ اور زبان بھی فیض نے بڑی ہوشیاری سے بیک وقت دو حلقوں کو رشوت دی ہے اور اس رشوت کے نتیجے کے طور پر وہ آج تک مقبول ہیں۔ ایک رشوت تو انھوں نے بڑی ہی چابکدستی سے اس شعری روایت کے پرستاروں

کو دی ہے جس کے بنانے میں غالب اور اقبال کا حصہ ہے۔ دوسری رشوت جو کسی حد تک سیاسی تھی انھوں نے "حلقۂ اربابِ ذوق" والوں کو دی۔ وہ انگریزی اور فرانسیسی شاعری کے لب ولہجہ اور تازگی کو اردو میں لانا چاہتے تھے۔ چنانچہ آپ کو ان کی شاعری میں اسی شاعری کے لالہ وگل کے ساتھ اجنبی پھولوں کی خوشبو کا بھی احساس ہوتا ہے۔ جذبی نے ایک مرتبہ مجھ سے کہا تھا کہ میں بہت ساری ترغیباتِ شعری سے بچ کر اپنی موجودہ منزل تک پہنچا ہوں۔ میں نے اپنے کو اقبال، جوش اور ترقی پسندوں کی شاعری کے "ہائے ہو" اور جدیدیت کے پرستاروں کے "نوش و نیش" سبھی سے شعوری طور پر بچایا ہے۔ اس طرح انھوں نے وقتی مقبولیت کی ترغیبات سے بلند ہو کر شاعری کی، اس ذہنی رویے سے وہ "واہ، واہ" اور تحسین ناشناس تو نہ ملی جو ان کے دوسرے ہم عصروں کو مل رہی تھی، مگر اس سے انھیں ایک فائدہ پہنچا اور وہ یہ کہ ان کی شاعری میں استقامت، استواری اور پائیداری آگئی۔ اور انھیں وہ بلند مرتبت سنجیدگی نصیب ہو گئی جو اچھی اور بڑی شاعری کی پہچان ہے۔ ایک چیز جس نے انھیں اپنے دور کی جذباتیت اور سطحیت سے بچایا وہ تھا ان کا زندگی کا حزنیہ نقطۂ نظر۔ مسرت پرست سطحی ہو سکتا ہے مگر زندگی کی داستان کو اشکوں کی زبان میں کہنے والا شاعر سطحیت سے ہمیشہ دور رہتا ہے، جذبی کی حزنیے پر گفتگو بعد میں ہو گی، یہاں تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ان کی فطرت کی المناکی نے انھیں سستی رومانیت، کھوکھلی رجائیت اور سطحیت سے بچایا اور ان کے اندر ایک ایسی المناک حقیقت پسندی پیدا کی جس میں درحل کی زبان میں اشکوں کا احساس ہوتا ہے۔ ڈبلو۔ بی۔ ایٹس نے کہا تھا کہ ہم حقیقی معنوں میں اس وقت جینا شروع کرتے ہیں، جب ہم میں زندگی کو ایک المیہ سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جذبی میں صلاحیت غالباً خلقی تھی۔ جو فروزاں کی اولین غزلوں میں جھلکتی ہے۔ چند شعر سنئے۔

ضبطِ غم بے سبب نہیں جذبی — خلشِ دل بڑھا رہا ہوں میں (۱۹۲۹ء)

کھینچ کر اک آہ زیرِ لب کسی کی بزم میں — مختصر افسانۂ شب ہائے ہجراں کر دیا (۱۹۳۱ء)

انتہائے غم میں مجھ کو مسکرانا آگیا ہائے اخفائے محبت کا بہانہ آگیا
میری خاکِ دل بھی آخر ان کے کام آہی گئی کچھ نہیں تو ان کو دامن ہی بچانا آگیا
وہ خراشِ دل جو اے جذبیؔ مری ہمراز تھی آج اُسے بھی زخم بن کر مسکرانا آگیا (۱۹۳۱ء)

عیش سے کیوں خوش ہوئے کیوں غم سے گھبرایا کئے
زندگی کیا جانے کیا تھی اور کیا سمجھا کئے
مختصر یہ ہے ہماری داستانِ زندگی
اک سکونِ دل کی خاطر عمر بھر تڑپا کئے (۱۹۳۱ء)

نہ لطف زیست کا حاصل نہ موت کی تلخی
خبر نہیں غم الفت نے کیا دیا ہم کو

جھکی رہی نگہ شوق مجرموں کی طرح
گذر گیا کوئی حیرت سے دیکھتا ہم کو (۱۹۳۳ء)

مرنے کی دعائیں کیوں، مانگوں جینے کی تمنا کون کرے
یہ دنیا ہو یا وہ دنیا اب خواہشِ دنیا کون کرے (۱۹۳۳ء)

دوسری چیز جس نے جذبیؔ کو سبجکٹ سے دور رکھا وہ ان کی شعری تربیت تھی بچپن ہی میں وہ اردو کے بہترین شعری کارناموں سے واقف ہوگئے تھے اس کے علاوہ انھیں مشقِ سخن کی ابتدائی منزلوں میں فانیؔ جیسے بزرگوں سے سابقہ رہا۔ فانیؔ اپنے تصورِ حیات کے اعتبار سے ہمارے لئے کتنے ہی ناپسندیدہ کیوں نہ ہوں مگر ان کے ایک بڑے فن کار ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ انھوں نے زندگی کی ترش اور ہیبت ناک سچائیوں کو جس شعری مہارت کے ساتھ پیش کیا ہے اس کی وجہ سے ان کا تصورِ حیات گوارا معلوم ہونے لگتا ہے۔ ہماری نسل کے شعراء کے ساتھ یہ المیہ رہا ہے کہ وہ اپنے ادب کی بہترین شعری روایات سے واقفیت بہم پہنچانے سے پہلے ہی شعر کے میدان میں اتر آئے۔ شاعری جس جذباتی تہذیب اور لسانی مہارت کا مطالبہ کرتی ہے وہ ان کے لئے ناخوشگوار سی رہی ہے۔ جذبیؔ نے جہاں ایک طرف اپنے

جذبات کی تہذیب کی فکر کی وہیں وہ اردو کی شعری روایات اور اس کے امکانات سے بھی باخبر ہوتے رہے۔ سب سے پہلے انھوں نے وہ نظر پیدا کی جو اچھے بڑے اور بُرے ادب میں فرق کرنا سکھاتی ہے۔ جو لوگ اپنی نظر بڑے ادب کی بلندیوں پر رکھتے ہیں وہ آسانی سے اچھے ادب سے بھی مطمئن نہیں ہو پاتے۔ بڑے یا تیسرے درجے کے ادب سے تو ان کے مطمئن ہو جانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ جذبی بہت جلد اپنے اندر وہ نظر پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے جس کی طرف ابھی میں نے اشارہ کیا ہے اور جسے آپ ذوق سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ جذبی اپنی اسی نظر کی وجہ سے کبھی پُرگو نہیں ہو سکے۔ اس سے یہ اندازہ لگانا کہ ان کے اندر جذباتی بہاؤ یا تندی کی کمی ہے غلط ہوگا۔ رومانی شعراء جو جذبے کے اس سیلِ فراواں کے علمبردار رہے ہیں ان کے بارے میں بعد کے متوازن ناقدین نے یہی رائے دی کہ ان کے اندر اس ذہنی رویہ نے وہ نظر نہیں پیدا کی جس کی مدد سے وہ بنیادی یا ضمنی جذبے میں تمیز کر سکیں اس کے علاوہ یہ ذہنی رویہ زبان میں بھی ڈھیلا پن پیدا کر دیتا ہے جس کی وجہ سے ہمیں ان کی شاعری میں PRECISION کی کمی کا احساس ہوتا ہے۔ جذبی ہمیشہ سے خود اپنے جذبے کے احتساب کی طرف مائل رہے ہیں۔ اس احتساب نے ان کی شخصیت کی تہذیب و تربیت میں نمایاں حصہ لیا ہے اور اس طرح وہ اپنی شخصیت کو حقیقی معنوں میں شعری کردار بخشنے میں کامیاب ہو سکے ہیں۔ ان کی نسل کے شعراء میں سطحی معنوں میں مجاز کے اندر شخصیت کا حسن (CHARM OF PERSONALITY) نظر آتا ہے مگر یہ حسن شعری کردار کے اس حسن سے مختلف ہے جو ہمیں جذبی کی شخصیت میں ملتا ہے۔ جذبی اور مجاز کی شاعری میں جو فرق ہے وہ احتیاط اور اسراف کا فرق ہے۔ مجاز "رسم و رہِ رومانیاں" کے مطابق جذبات کی ہولی کھیلنے لگتے ہیں مگر جذبے کے رنگوں میں فرق نہیں ملحوظ رکھ پاتے اور نہ ہی متضاد و متخالف جذبات میں ہم آہنگی کی کرشمہ کاریوں سے وحدت کی تخلیق کر پاتے ہیں۔ یہ ان کی شاعری کی بہت بڑی خامی ہے۔ اس کی وجہ سے وہ زندگی پر تھم کر سوچنے کی فرصت نہ نکال سکے۔ اور نتیجہ یہ ہے کہ ان کی شاعری کسی بھی دور میں عہدِ شباب کے اضطرابی ہیجان کی ترجمانی کر

آگے نہ بڑھ سکی۔ مثال کے طور پر جذبی اور مجاز کی دو نمائندہ نظمیں "موت" اور "آوارہ" کا تقابلی مطالعہ کیجیے۔ آوارہ کا کردار ایک ایسے نوجوان کا کردار ہے جو پہلی بار اپنے خوابوں کے شہر سے نکل کر زندگی کے جیتے جاگتے اور جگمگاتے ہوئے اجنبی شہر میں آوارہ پھر رہا ہے، یا یوں کہیے کہ اس نے پہلی بار زندگی کو اس کی تمام تر شعلہ سامانیوں کے ساتھ دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا ردعمل شاعر پر کیا ہوتا ہے، یہی وہ مقام ہے جہاں مجاز کی ذہنی عمر پہچانی جاتی ہے۔ عنفوان شباب کی نفسیات میں جہاں ایک طرح کی خوابناک رومانی فضا ہوتی ہے وہیں دوسری طرف اس میں منفی ردعمل کے شدید امکانات بھی پوشیدہ ہوتے ہیں۔ مجاز زندگی کو اپنے تصورات سے ہم آہنگ نہ پاکر جھنجھنے لگتے ہیں ؎

جی میں آتا ہے یہ مردہ چاند تارے نوچ لوں
اس کنارے نوچ لوں اور اس کنارے نوچ لوں
ایک دو کا ذکر کیا سارے کے سارے نوچ لوں
اے غم دل کیا کروں، اے وحشت دل کیا کروں

اس کے بعد وہ زندگی کی "اندر سبھا" کے سازوسامان پھونکنے کے درپے ہوجاتے ہیں۔ اور نظم ختم ہوجاتی ہے۔ آخر اس اختتام سے ہمیں زندگی کی کون سی بصیرت اور کون سا عرفان حاصل ہوتا ہے، سوائے اس کے کہ عنفوان شباب میں جہاں عشق عاشقی کے حادثے ہوتے ہیں وہیں زندگی اپنا خراج بھی وصول کرتی ہے —— اور جب زندگی اپنے مطالبات پیش کرتی ہے تو خوابوں کے شہزادے اپنے خیالی لشکر کی مدد سے بیرونی زندگی پر حملہ آور ہونے کی فکر کرتے ہیں یا منصوبے بناتے ہیں۔ اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نہ وہ زندگی کو سمجھ پاتے ہیں اور نہ خود کو۔ اور ساری عمر زندگی سے نہیں اپنے سائے سے لڑتے ہیں اور خوش ہوتے ہیں کہ وہ زندگی کے نامنصفانہ نظام کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ مجاز کی نظم ہر اس پڑھنے والے پر یہی اثر چھوڑتی ہے جس کی عمر کوئی تیس سال سے آگے نکلتی ہو اور اس کے اندر تجربے کی پختگی اور زندگی کی صلابت و نرمی دونوں کا درک پیدا ہوگیا ہو۔

اب دیکھئے جذبی اپنی نظم "موت" میں زندگی کے ساتھ کیا رویہ اختیار کرتے ہیں یا روا رکھتے ہیں، یہ نظم بھی مجاز کی طرح جذبی کی جوانی اور پریشاں حالی و پراگندہ خاطری کے دور کی پیداوار ہے، مگر ان کا ردعمل مجاز کی طرح منفی نہیں مثبت ہے، دراصل جذبی کی نظم کا عنوان بڑا گمراہ کن ہے۔ یہ موت سے زیادہ زندگی کی نظم ہے۔ یہ ہم سے زندہ رہنے کا حوصلہ نہیں چھینتی بلکہ زندگی کو جھیل جانے اور اس کے پورے مس و لذت سے بہرہ اندوز ہونے کا حوصلہ عطا کرتی ہے۔ نہ جانے کیوں میں جب بھی ان کی یہ نظم پڑھتا ہوں تو مجھے براؤننگ کی نظم PROPICE کا خیال آتا ہے جس میں وہ موت سے دست و گریباں ہونے کے منصوبے بناتا ہے اور کہتا ہے کہ "میں زندگی بھر ایک جیالا سپاہی رہا ہوں۔ چنانچہ موت سے ایک مقابلہ اور سہی" جذبی کا یہ رویہ موت کے بارے میں اتنا سپاہیانہ نہیں ہے جتنا کہ زندگی پرستانہ ہے۔ وہ موت کی آغوش میں جانے سے پہلے زندگی کی تمام تر لذتوں سے اپنا سینہ بھر لینا چاہتے ہیں۔ اس نظم میں ہمیں موت کی تلخی سے زیادہ نشاط حیات کی لذت اور شیرینی کا احساس ہوتا ہے۔ نطشے نے المیہ کی یہ تعریف کی تھی کہ حقیقی ٹریجڈی موت کے مقابلے میں خواہش زیست کے ادعا کا نام ہے، جذبی کی نظم ہمیں اسی قسم کے عظیم المیہ کا احساس بخشتی ہے۔ اور یہ احساس نیم پختہ احساسات رکھنے والے نوجوان کے تجربات سے بہت مختلف ہے۔ عام طور پر اس ذہنی عمر کے نوجوان ایسے حالات میں گھبرا کر بڑی آسانی سے "خواہش مرگ" کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔ مگر جذبی کے احساس کی پختگی انھیں موت کے مقابلہ میں زندگی سے قریب تر کر دیتی ہے۔ ان کی یہ نظم اس اعتبار سے اپنے دور کی عظیم نظم ہے جو بڑی حقیقت پسندی کے ساتھ زندگی کا اظہار کرتی ہے۔ جذبی رومانی عہد کے کلاسیکی فن کار ہیں۔ مگر کلاسیکی ان معنوں میں نہیں کہ ان کے کلام میں خارجیت یا خشکی ہے بلکہ ان معنوں میں کہ ان کے یہاں ضبط، توازن اور توانائی کی زبردست کارفرمائی ہے۔ ان کے یہاں جو توانائی ہے وہ نتیجہ ہے شدید کیفیات رنج و محن سے گذر جانے کا۔ مسرت سے پیدا شدہ توانائی صرف غم و الم سے گذرنے کے بعد ہی وزن و وقار حاصل کر سکتی ہے۔ "فروزاں" میں صرف چند نظمیں ایسی ہیں جو اپنے دور کی رومانیت سے

متاثر ہیں مگر ان میں بھی جذبی آخر تک پہنچتے پہنچتے حقیقت پسندی کی طرف مائل ہو گئے ہیں۔ ان کی نظم "ناز و نیاز" کی فضا خاصی ہلکی اور جذباتی ہے مگر آخر میں ان کی حقیقت پسندی نمایاں ہو گئی ہے اور وہ اس طرح کے نوجوانوں کی نفسیات سے قریب ہوتے ہوئے بھی اس سے الگ ہو گئے ہیں: تو ہم "بس" تند سانسوں" کے دبانے میں سینے کے ابھار کا ذکر ضرور ہے مگر آخر میں یہ شعر۔

میں نے جو دیکھا تھا، جو سمجھا تھا، جو جانا تھا
ہائے جذبی وہ تو ہم کے سوا کچھ بھی نہ تھا

ہلکے پھلکے رومانی تصورات کی کم حقیقتی کو نمایاں کر دیتا ہے۔ جذبی کبھی بھی "خط و خال" کے شاعر نہیں رہے، وہ اسے اب بھی بہت معمولی درجے کی چیز خیال کرتے ہیں۔ انھوں نے مجھ سے اکثر کہا ہے کہ حسین شے کو حسین انداز سے پیش کرنا کمال نہیں ہے۔ بلکہ بدصورت چیزوں میں حسن تلاش کر لینا ایک بڑے فن کار کا کمال ہے۔ اس تصور نے جذبی کو اپنے دور کے دوسرے شعراء کی رومانی سطحیت سے بچایا ہے۔ اس اعتبار سے میں نے جذبی کے یہاں جو ہوشمندی پائی ہے وہ ان کے علاوہ ان کے معاصرین میں مفقود ہے۔ اور اسی ہوشمندی کی وجہ سے غالباً جذبی کی شعری عمر میرے خیال میں اوروں کے مقابلے میں زیادہ ہے۔

اگر ہم غور کریں تو ہمیں 'فروزاں' کے دور میں مندرجہ ذیل عناصر کی کارفرمائی ملے گی۔

۱۔ ایک رچا ہوا اور مہذب غم جو قنوطیت پسندی سے دور اور حقیقی انسانی زندگی سے قریب ہے اور ہم سے زندہ رہنے کا حوصلہ چھیننے کے بجائے زندگی کو زیادہ بامعنی طور پر گذارنے کی ہمت دیتا ہے۔

۲۔ اسی تصور غم کے بطن سے پیدا ہونے والی حقیقت پسندی ہے جو انھیں سطحی رجائیت پسندی سے دور رکھتی ہے۔ اردو میں اقبال کے اثر سے ایک فلسفیانہ رجائیت رائج ہو گئی تھی جو بہت جلد سطحیت کی طرف مائل ہو گئی۔ اس کو عام کرنے میں ترقی پسند تحریک کا بڑا ہاتھ تھا۔ سستی اور سطحی رجائیت پسندی کو جذبی کبھی قبول نہ کر سکے اگرچہ وہ اپنی شاعری کے ایک خاص دور میں ترقی پسند تحریک کے ساتھ رہے۔ بلکہ انھوں نے کبھی کبھی ترقی پسند شعراء کی

غیر حقیقت پسندانہ رجائیت کی پرزور مخالفت کی۔ وہ روشنی کو وہیں تک دیکھنے کے قائل رہے جہاں تک روشنی نظر آئے۔ وہ اس بات پر کبھی راضی نہ ہو سکے کہ "آدمی رات کی بیکراں ظلمت میں گھرے ہونے کے باوجود یہ کہیں کہ صبح ہو گئی"۔ یہ حقیقت پسندی ان کی شاعری کی نمایاں خصوصیت ہے اور انھیں اپنے معاصر ترقی پسند شعراء سے الگ کرتی ہے۔

۳۔ جذبی نے نہ تو شاعری کو لمس و لذت کا ذریعہ بنایا اور نہ تو اسے گرام سدھار کا وسیلہ۔ اس معاملے میں وہ جمال پسندوں سے بھی الگ رہے اور جلال پسندوں سے بھی۔ "شاعری کو جو لوگ صرف ایک نشہ، ایک کیفیت، اور ایک حسین نے سمجھتے ہیں وہ شاعری کا بڑا ہی سطحی تصور رکھتے ہیں۔ جذبی شاعری میں ایک طرح کی قوت شفا کے قائل ہیں۔ ترقی پسندوں نے شاعری اور شاعروں سے وہ کام لینا چاہا جو ان کے منصب کے خلاف تھا۔ اس موضوع پر جذبی نے "فروزاں" کے دیباچے میں بہت کھل کر اظہار خیال کیا ہے۔ ان کے خیال میں شاعر کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ مسائل پیش کرے اور ساتھ ساتھ ان کا حل بھی۔ شاعر کا ایک سماجی اور سیاسی شعور ہو سکتا ہے مگر اس شعور کو احساس بنا کر پیش کرنے میں وہ صرف شاعری کا وفادار ہو سکتا ہے کسی تحریک یا ضابطہ کا نہیں۔ جذبی اس اعتبار سے نظریہ سے زیادہ نظر کے قائل ہیں۔ انھوں نے اپنی شاعری کو عیاشی، لیڈری اور توبہ و استغفار سبھی سے دور رکھا اور ایسے دور میں دور رکھا جب ان چیزوں کا چلن عام تھا۔ اس اعتبار سے ان کی یہ خصوصیت اور بھی زیادہ وقیع اور قابل قدر بن جاتی ہے۔

۴۔ فروزاں کے اس دور میں جذبی کی شاعری زیادہ تر انفرادی جذبے کی شاعری ہے مگر چونکہ انھوں نے غزل کو اپنا وسیلۂ اظہار بنایا ہے اس وجہ سے اس صنف کی آفاقی رمزیت، تہہ داری اور نقاب پوشی نے اسے حدیث دیگراں کا رنگ بھی دیا ہے جذبہ انفرادی ہوتے ہوئے بھی بہت سے عصری اور سماجی اقدار و حقائق سے ہم رشتہ ہے۔ ان کی غزلوں میں "تمناؤں کی دنیا روایتی غزل گو شعراء کے مقابلے میں زیادہ وسیع ہمہ رنگ اور بوقلموں ہے۔ مگر اس دنیا پر زندگی کی سطحی شادابی سے زیادہ چشم نم کی

دھندلاہٹ کا پرتو ہے۔ ویسے جذبی دہر کی ویرانی کو اشکوں کی زبان میں پیش کرنے کو بہت بڑا فن خیال کرتے ہیں اور اس خیال میں وہ حق بجانب بھی ہیں۔

ہم دہر کے اس ویرانے میں جو کچھ بھی نظارہ کرتے ہیں،
اشکوں کی زباں میں کہتے ہیں آہوں میں اشارہ کرتے ہیں

اشکوں اور آہوں کی پرخلوص اشاریت ان کی غزلوں کی جان ہے۔ ویسے اس اندازِ سخن میں بہت خطرے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ انسان کا تصورِ حیات اس اندازِ نظر کی بدولت قنوطی ہو سکتا ہے۔ اس کی شاعری کی مجموعی فضا درد و داغ جستجو و آرزو کی تابناکیوں سے کہیں زیادہ گورستانی فضائے حیات شکن سکوت کا انداز اختیار کر سکتی ہے۔ جذبی کے تصورِ غم میں لہجہ کے دھیمے پن کے باوجود ایک داخلی کس بل ملتا ہے، ان کا غم حوصلہ شکن نہیں حیات آفرین ہے۔ وہ نامساعد حالات میں موت سے مفاہمت بھی گوارا نہیں کرتے ؎

خدایا موت نہ آئے تباہ حالی میں
یہ نام ہوگا غمِ روزگار سہہ نہ سکا

وہ زندگی کے مسائل سے دست و گریباں ہونا چاہتے ہیں مگر اس دست و گریبانی میں وہ قوتِ بازو سے زیادہ اشکوں کی طہارت آفریں قوت کے قائل ہیں۔ اس طرح ان کا انقلاب یا انقلابی تصور آتش و آہن کے رقص سے کسی طور پر بھی میل نہیں کھاتا۔ انھوں نے اپنی تمام غزلوں کی تلخیص اپنی نظم "موت" میں پیش کر دی ہے جس کے بارے میں میرا خیال ہے کہ وہ موت سے زیادہ زندگی اور اس کے امکانات کی نظم ہے۔ جذبی کی شاعری کے بارے میں فروزاں کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں آل احمد سرور نے بڑی گمراہ کن بات یہ کہی تھی کہ ان کی شاعری کا مزاج فانی سے متاثر ہے۔ یہ بات غالباً انھوں نے جذبی کی بعض غزلوں کی بعض زمینوں اور بحروں کی فانی کی غزلوں سے مماثلت کی بنا پر کہی ہے۔ وہ یہ بات بھول گئے کہ شاعری میں جو بات وجہ امتیاز ہوتی ہے وہ بحروں کا انتخاب نہیں بلکہ وہ مزاج ہوتا ہے یا وہ حسی فضا ہوتی ہے جو شعری خیر و شر کے پیمانے بناتی ہے۔ جذبی کے

ہیجے میں عسکری طنطنے سے زیادہ تہذیبی سلامت روی ملتی ہے۔ یہ دھیما پن فانی کی غزلوں میں بھی ہے مگر اس دھیمے پن کے پیچھے کوئی حیات آفریں اور حرکی تصورِ حیات نہیں۔ جذبی غم کی قوت شفا کے قائل ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ انھیں اس بات کا یقین ہے کہ اشکوں کے تمام قافلے عدم آباد کی طرف نہیں بلکہ ازل سے ہی کسی "منزل صد کیف وطرب" کی جانب رواں ہیں۔ وہ بھیگی ہوئی زلفوں میں اپنے دیدۂ نم کا کیف شامل کرکے مطمئن و مسرور ہو جاتے ہیں۔

ان کے بھیگے ہوئے بالوں میں جو ہے عالم کیف
کچھ وہی کیف مرے دیدۂ نم ناک میں ہے

دیدۂ نمناک میں کیف پیدا کرنے والا شاعر کبھی قنوطی نہیں ہو سکتا۔ ہمیں جذبی کے دیدۂ نمناک اور میر کی "چشم خوں بستہ" میں امتیاز کرنا چاہیئے۔ جذبی کا اپنا خیال یہ ہے کہ ادراکِ حقیقت کے لئے مسرت سے زیادہ غم کا جذبہ ضروری ہے۔ اور وہ اس خیال میں حق بجانب بھی ہیں۔ دنیا کی عظیم شاعری جو حیات و کائنات کے انکشاف کا کام انجام دیتی ہے لازمًا غم کی شاعری ہے۔ اسی لئے طربیہ کے مقابلے میں المیہ ادب ہمیں زیادہ بصیرت عطا کرتا ہے اور جب اس بصیرت کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں تو ہمیں سرمدی کیف و لذت کا احساس ہوتا ہے۔ ملٹن کی "فردوس بریں" اور اس کی طرب آفرینیاں سنجیدہ نظر رکھنے والے کو بے کیف اور بے رنگ نظر آتی ہیں۔ اس کے مقابلے میں جہنم کی شعلہ سامانیوں میں ایک عجیب سی پراسرار روحانی عظمت پوشیدہ ہے۔ آدم کی فردوس کی زندگی پر اتنا عظیم ادب نہیں تخلیق کیا جا سکا ہے، جتنا کہ اس تاریک دنیا میں ان کے ہبوط پر تخلیق کیا گیا ہے۔

جذبی کے چند شعر سنئے جو المناک ہوتے ہوئے بھی ہمیں زندہ رہنے کا حوصلہ عطا کرتے ہیں مگر زندگی ان کے خیال میں مسرت کے کھوکھلے پن کی داستان نہیں ہے۔ وہ غم کے ذریعہ حقیقتوں کا ادراک کرتی ہے اور پھر ان حقیقتوں کو بہار رنگ اور آئینہ کار بناتی ہے ؎

احساسِ فنا بھی مجھے احساسِ بقا ہے — یہ کون سرِ بزم مجھے دیکھ رہا ہے
اللہ ری بے خودی کہ چلا جا رہا ہوں میں — منزل کو دیکھتا ہوا کچھ سوچتا ہوا
ہزار بار کیا عزمِ ترکِ نظارہ — ہزار بار مگر دیکھنا پڑا ہم کو

جذبی کی غزلوں میں ہماری غزل گوئی کی تمام صالح روایات برسرِ کار نظر آتی ہیں۔ دراصل روایت کی ہی کوکھ سے اچھی اور بڑی شاعری جنم لیتی ہے۔ روایت کی پابندیوں میں آزادیاں تلاش کر لینا فن کار کی بڑی کامیابی ہوتی ہے۔ شاعری روایت شکنی کا نام نہیں روایات کی توسیع کا نام ہے اسی لئے ایک نقاد نے شاعری کو "سلسلۂ بازگشت" کا نام دیا ہے۔ جذبی کے دور تک شاعری نے جن برگزیدہ روایات کو جنم دیا تھا ان کا پورا احساس ان کی غزلوں میں موجود ہے۔ انھوں نے غزل میں کوئی چونکا دینے والی تبدیلی نہیں کی ہے بلکہ انھوں نے اس میں ایک مزاج اور ایک فضا کا اضافہ کیا ہے۔ غالباً متوازن اور سنجیدہ اجتہاد کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں۔ روایت سے ان کی وابستگی اس دور میں قائم رہی جبکہ ترقی پسند تحریک اپنی اولین انتہا پسندی کے دور میں کلاسیکی ادب کو سوختنی قرار دے رہی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ پنجاب میں ابھرنے والی ایک پوری نسل ہماری شعری روایات سے انکار کرنے پر تلی ہوئی تھی۔ اس دورِ جنوں میں ہوش مندی پر اصرار صرف جذبی اور مجاز ہی کا کارنامہ تھا۔ روایت کے اسی اثر کی وجہ سے ہمیں "فروزاں" کے دور میں فانی، جگر، حسرت اور دوسرے اساتذہ کا رنگ کہیں کہیں جھلکتا ہوا نظر آجاتا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جذبی تشکیلی دور سے گذر رہے تھے اور ایسے دور میں کون ہے جو اپنے دور کی شعری جبریت سے بچ سکا ہو۔ ۱۹۳۳ء تک جذبی نے اپنا لب و لہجہ متعین کر لیا تھا۔ انھوں نے اپنی آواز پالی تھی مگر پھر بھی اس دور میں ان کی غزلیں روایت میں توسیع کی طرف کچھ زیادہ اشارہ نہیں کرتیں۔ ان غزلوں میں ایک المیہ لے ضرور ہے مگر یہ لے توانائی سے محروم نظر آتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جذبی پرانے روحانی اور اخلاقی سہاروں کے علاوہ کوئی اور ٹھوس مادی سہارا تلاش کر رہے ہیں ان کا طبقاتی شعور کچھ آگے بڑھ رہا ہے۔ اب وہ سماجی عدل کے معیاروں کے متلاشی نظر آتے ہیں۔ ان کے اس ذہنی اضطراب کا پتہ غزلوں سے زیادہ اس دور کی بعض نظمیں دیتی ہیں۔ شاید اس کی

وجہ یہ ہو کہ وہ اپنی غزلوں کو راست اندازی اور صراحت سے مجروح نہ کرنا چاہتے ہوں مگر پھر بھی ان کی غزلیں ایک محسوس اضطراب کا پتہ دیتی ہیں ۔ یہ اضطراب روحانی یا اخلاقی نہیں ہے بلکہ یہ ہمارے ملک کے عالم گیر افلاس اور سرمایہ دارانہ اور جاگیر دارانہ استحصال کا غماز ہے ۔ مثلاً وہ اپنی نظم "ہلالِ عید" کے اختتام پر کہتے ہیں ؎

تیری زرپاشی ہے کب ہم غم کے ماروں کے لئے
آہ تو نکلا ہے ان سرمایہ داروں کے لئے (۱۹۳۴ء)

جذبی اپنی ابتدائی نظموں میں اقبال ، جوش اور اختر شیرانی سے متاثر نظر آتے ہیں مگر یہ تاثر تقلیدی نہیں تخلیقی ہے ۔ ایسا نہیں ہے کہ ان کی نظمیں ان شعراء کی نظموں کی کاربن کاپیاں بن گئی ہوں ۔ ان کی نظم "گل" اور ہلال عید میں اقبال کی بانگ درا کے دور کی شاعری کا اثر بہت نمایاں ہے ۔ کہیں کہیں بیانیہ انداز میں جوش ملیح آبادی کا رنگ بھی جھلکتا ہوا نظر آجاتا ہے ۔ "مطربہ" اس دور کی بہترین نظم ہے مگر ان نظموں کا طرز اظہار بیانیہ ہونے کی وجہ سے کہیں کہیں تاثرات کی لطافتوں سے محروم ہو گیا ہے ۔ ان کے یہاں اس دور تک جذبہ کی زبان صرف غزل کی زبان ہے ۔ ۱۹۳۶ء تک پہنچتے پہنچتے ان کی نظمیں اپنے دور کی بڑھتی ہوئی رومانیت سے متاثر ہو جاتی ہیں ۔ اس رومانیت کو پروان چڑھانے میں بہت سے محرکات کی کارفرمائی ہے ۔ جوش اور اختر شیرانی اس رومانی لَے کے اہم نغمہ گر ہیں ۔ جذبی کچھ دنوں کے لئے ان سے متاثر ہوئے مگر اس تاثر میں انھوں نے مروجہ رومانی نشاط پسندی سے ہٹ کر الم پسندی کو اپنایا جو غالباً ان کی زندگی کا جزو بن چکی تھی یا خلقی تھی ایک طرح کی رومانی حقیقت پسندی ان کے نظام احساس کا حصہ اس دور میں بھی رہی ہے ۔ فطرت پسندی اور حسن پرستی اردو کی رومانی شاعری کا ایک اہم حصہ بن چکی تھی ۔ جذبی ان دونوں رجحانات سے متاثر ہوئے مگر ان کے مضطرب ذہن نے انھیں اس منزل پر بھی چین سے رکنے نہ دیا ۔ انھوں نے حسن کو اپنی طرح شریک رنج و ملال کرنا چاہا ۔ انھیں اس بات کا بہت جلد احساس ہو گیا کہ ان کی طرح حسن بھی ایک سلسلۂ جبر میں گرفتار ہے ۔ ان کی نظم "اے دوست"

محبوب ہے اسی اشتراک احساس کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ فطرت پرستی کا رجحان جو انیسویں صدی کی انگریزی شاعری کی کورانہ تقلید کے نتیجہ میں ابھرا تھا اور جس کو فروغ دینے میں "مخزن" کے دور کے تمام شعراء نے حصہ لیا تھا وہ جذبی کو بہت ہی کھوکھلا اور سطحی نظر آیا۔ میرے خیال میں ان کی مشہور نظم "فطرت مفلس کی نظر میں" اپنے دور کی سطحی فطرت پرستانہ شاعری کے خلاف ایک زبردست بغاوت ہے۔ فطرت آل احمد سرور کے الفاظ میں اردو شعراء کے لیے صرف سیج کا کام دیتی رہی ہے اسے ہمارے شعراء نے انسانی مقدر اور انسانی مزاج سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش نہیں کی تھی۔ وہ زیادہ سے زیادہ فرانیسی شاعر "بادلیر" کے الفاظ میں ایک بڑی ڈکشنری تھی جس سے شعراء اپنے کام کی چیزیں اخذ کرتے رہے۔ جذبی نے فطرت کے پجاریوں کو یہ بتایا کہ فطرت پرستی فساد گندم سے زیادہ اور کچھ نہیں۔

جب جیب میں پیسے بجتے ہیں جب پیٹ میں روٹی ہوتی ہے
اس وقت یہ ذرہ ہیرا ہے، اس وقت یہ شبنم موتی ہے

ان کا نظام احساس ۱۹۴۷ء تک اپنی عصری زندگی سے پورے طور پر غیر مطمئن ہو چکا تھا۔ اب زندگی اپنی تمام تر شعلہ سامانیوں کے ساتھ بے نقاب ہو چکی تھی۔ رومانیت کا تار عنکبوت ٹوٹ رہا تھا۔ اب انھیں اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ناآسودگی کا احساس ہو رہا تھا۔ انھوں نے بڑی جرأت سے کہا ؎

اس حرص و ہوا کی دنیا میں ہم کیا چاہیں ہم کیا مانگیں
جو چاہا ہم کو مل نہ سکا جو مانگا وہ بھی پا نہ سکے

"خواب ہستی" میں تو وہ رومانیت کی شکست کا اعلان کر دیتے ہیں۔ اب انھیں خواب اور حقیقت کے درمیان فاصلے کا احساس ستانے لگا تھا۔ اس نظم میں انھوں نے رومانیت کو اس طرح خیرباد کہا ہے ؎

یک بہ یک بجلی سی چمکی اور نشیمن لٹ گیا
تو نے برسوں جس کو سینچا تھا وہ گلشن لٹ گیا

تونے موتی جس میں ٹانکے تھے وہ دامن لٹ گیا
بھول جا اے دوست، وہ رنگین زمانے بھول جا
رنگ صہبا اور ہے، صہبا کی مستی اور ہے
ذکر پستی اور ہے، احساس پستی اور ہے
خواب ہستی اور ہے، تعبیر ہستی اور ہے
بھول جا اے دوست، وہ رنگیں زمانے بھول جا

یہ دوران کی ترقی پسندی کا دور ہے مگر جذبی کبھی "کف در دہاں" ہو جانے والے طریقۂ کار کو اپنا نہ سکے۔ انھوں نے ادب اور صحافت میں فرق ملحوظ رکھا۔ ان کے خیال میں ترغیبی یا تبلیغی ادب معمولی اور گھٹیا ادب ہوتا ہے۔ وہ اپنی شاعری کے اشتراکی دور میں رمزیت اور اشاریت سے قریب رہے۔ وہ مسائل کو پیش کرکے شاعری کو بوجھل بنانا نہیں چاہتے۔ انھوں نے "فروزاں" کے دیباچے میں لکھا ہے۔

"میں ہنگامی ادب کا کچھ زیادہ قائل نہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ادھر ایک واقعہ ہوا ادھر نظم تیار ہو گئی، یہ اس وقت تو ممکن ہے جب ذہن پہلے سے اس واقعہ کے لئے تیار ہو۔ تجربہ تخلیق کی منزل تک پہنچنے کے لئے صرف تخیل اور تجزیہ کے ہی مراحل سے نہیں گزرتا بلکہ شاعر کے مزاج سے بھی ہم آہنگ ہوتا ہے۔ اسی کو ہضم کرنا اور رچانا بسانا بھی کہتے ہیں۔ اس کے لئے بعض اوقات کافی مدت درکار ہوتی ہے۔ جو حضرات ہضم کرنے اور رچانے بسانے کو غیر ضروری سمجھتے ہیں ان کے یہاں گہرائی اور گیرائی کے بجائے سطحیت اور جذباتیت پیدا ہو جانا لازمی ہے۔"

اس احساس سے جذبی کے نظریۂ شعر کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ وہ اس بات کے قائل نہیں کہ شاعری کے دوش پر غیر منہضم عصری حقیقتوں کا پشتارہ لاد دیں۔ وہ حقائق اور شاعری دونوں کے وفادار رہنا چاہتے ہیں۔ مگر حقائق میں اس وقت تک شعر بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی جب تک کہ شاعر انھیں اپنے نفس گرم اور تخلیقی عمل کے خلوص کا رنگ نہیں دے دیتا۔ ان کے دوسرے ترقی پسند دوستوں میں بیشتر لوگ ایسے ہیں جو ادب کو صرف اپنے

مخصوص نظریہ کا ڈھیا یا ماردستہ سمجھتے رہے ہیں اور انھوں نے نظریہ کو ایمان بنائے بغیر ادب تخلیق کیا وہ خلوص کے جوہر سے محروم ہونے کی وجہ سے بہت جلد اپنا اثر کھو بیٹھا۔ ان کے لئے وقتی مقبولیت کی خاطر صرف ایک پیرایۂ اظہار رہ گیا تھا اور وہ تھی خطابت۔ خطابت وقتی طور پر لوگوں کو متاثر کر سکتی ہے مگر وہ اثر کو قائم و دائم رکھنے کی صلاحیت سے محروم ہوتی ہے۔ اس میں وہ جوہر نہیں ہوتا جو ایک اچھے ادب پارے کے دامن کو دامنِ ابد سے وابستہ کر دے، مگر اس کارنامے کو انجام دینے کی نہ تو ہر شخص میں صلاحیت ہوتی ہے اور نہ سکت اس کے لئے بہت بڑے خلاق ذہن کے ساتھ بہت بڑے پرخلوص دل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے لئے نظریہ کو نظر اور عقیدے کو ایمان بنانا پڑتا ہے، یہ ہر بوالہوس کا مقدر نہیں ہوتا ؎

رہ وفا میں دل وجاں نثار کر جائیں
اگر یہ اپنا مقدر نہیں تو کچھ بھی نہیں

جذبی تخلیقی عمل کی اس جانکاہی سے واقف ہیں۔ اسی لئے انھوں نے زندگی کی سچائیوں کی پرخلوص شاعری کی ہے۔ ان کے یہاں آپ کو رومان اور انقلاب کی حد بندیاں نہ ملیں گی، وہ زندگی کو دیکھنے کے لئے ایک نظر پیدا کر چکے ہیں۔ اسی لئے ان کی شاعری بنیادی طور پر انقلابی ہوتے ہوئے جذبے کی شاعری ہے اور اسی لئے وہ المناک حقیقت پسندی سے قریب معلوم ہوتی ہے۔ وہ انقلاب کے لئے دلوں کو بدلنا چاہتے ہیں اسی لئے دل کی آفاقی زبان میں شاعری کرتے ہیں —— ان کی شاعری انقلابی شاعری کی شب وستم تندی، تیزی اور کھوکھلی اور لمحاتی خطابت سے پاک ہے۔ یہی وہ خوبی ہے جو جذبی کو اپنے معاصرین پر فوقیت دیتی ہے۔

"فروزاں" کے دور میں جذبی کی شاعری جذبے کی معصومیت، اپنے دور کی عام رومانیت روایت پسندی داشاریت، آرزو اور شکست آرزو سے متاثر نظر آتی ہے۔ ان کی شاعری میں اپنے دور کا دل دھڑکتا ہے۔ خواب دیکھنے، آدرش بنانے اور کسی پر مٹنے کے سارے ارمان

نظر آتے ہیں مگر اپنے دور کے مزاج کے ان مختلف رنگوں اور زاویوں کا اظہار وہ رومانی آزادروی سے نہیں بلکہ کلاسیکی نظم و ضبط اور توازن کے ساتھ کرتے ہیں۔ ان کی آنکھوں کا سوچتا ہوا سکوت جسے انھوں نے بعد میں "خاموشی نظر کی خطابت" کا نام دیا ہے۔ اس دور کی ان کی پوری شاعری پر چھایا ہوا ہے۔

"سخن مختصر" جذبی کا دوسرا مجموعۂ کلام ہے جو ۱۹۶۰ء میں شائع ہوا، جس میں ۱۹۴۵ء کے بعد کا کلام شامل ہے۔ لوگ پوچھتے ہیں کہ جذبی نے اپنے اس مجموعے کی اشاعت تک کوئی شعری ذہنی اور فنی ترقی کی یا نہیں؟ اس طرح کے سوالات عموماً قاری کی کسی نہ کسی بے اطمینانی کا پتہ دیتے ہیں۔ اسے اپنے پسندیدہ فن کار میں وہ چیزیں نہیں ملتیں یا انھیں پانے میں وہ کامیاب نہیں ہوتا جن کی اسے تلاش ہوتی ہے اور جب وہ اپنی تلاش میں ناکام ہوتا ہے تو اس کے ذہن میں اس طرح کے سوالات پیدا ہونے لگتے ہیں۔

اردو کے قارئین کی ایک عادت ہے اور وہ نہایت مہلک ہے کہ وہ خود شاعر کی سطح تک نہیں پہنچتے بلکہ اسے اپنے مذاقِ سخن کی سطح پر لانے کی کوشش کرتے ہیں، دراصل ہر اچھا شاعر اپنے قاری سے کسی نہ کسی درجہ کی ذہنی تربیت کا مطالبہ کرتا ہے، جب تک شاعر کوئی مطالبہ نہیں کرتا قارئین اسے اپنا فن کار سمجھتے رہتے ہیں۔ جہاں اس نے ان سے ایک مخصوص اندازِ نظر اور فنی تربیت کا مطالبہ کیا وہ وہیں اس سے بدک جاتے ہیں۔ میں قارئین کے دل میں کسی بھی شاعر کے سلسلے میں اس طرح کی بے اطمینانی کو اچھا شگون سمجھتا ہوں۔ اس سے یہ اندازہ ہونے لگتا ہے کہ اب شاعر عامۃ الورود خیالات اور اجتماعی احساس سے ہٹ کر دوسروں کی زبان میں نہیں خود اپنی زبان میں کسی نہ کسی نادر احساس یا تجربے کا اظہار کر رہا ہے۔ ایسے تجربوں میں عام پڑھنے والا —— اور اردو کا پڑھنے والا جو شاعری کو عیش بانٹنا سمجھتا ہے شریک نہیں ہو پاتا تو اسے شاعر سے بڑی مایوسی ہوتی ہے۔ جو لوگ شاعری کو صرف من کی موج قسم کی چیز سمجھتے ہیں وہ نہ تو شعر سے مخلص ہیں اور نہ شاعر سے

وہ دونوں کی عاقبت کے دشمن ہیں۔ آج کی دنیا میں آج کے اردو شاعر کو ان معنوں میں عوامی نہیں ہونا چاہیے۔ ابھی چند سال ادھر کی بات ہے کہ پاکستان کے ایک رسالے میں فراق کی شاعری موضوع بحث بن گئی تھی۔ کچھ لوگ ان کے حامی تھے اور کچھ مخالف۔ ایک صاحب نے فراق کی بڑائی اور ان کی شعری عظمت کے ثبوت میں بڑی عجیب اور بصیرت افروز دلیل پیش کی، وہ یہ کہ فراق کا کلام آج بھی قوالوں سے محفوظ ہے۔ آج کی پیچیدہ اور الجھی ہوئی دنیا میں اگر داغ کی سی مقبولیت کسی کو حاصل ہوتی ہے تو آپ سمجھ لیجیے کہ وہ شاعر پست اور معمولی درجے کی شاعری کر رہا ہے۔ آج کا شاعر خلوت دل ویران کا شاعر ہوگا، وہ ولیم مورس کی زبان میں ایک ویران دن کا نغمہ گر ہوگا۔ وہ بھیڑ نہیں جمع کرے گا۔ اگر اس کے حلقہ سخن میں کوئی اس کی روح اور ذہن کا نامحرم آجائے گا تو وہ اقبال کی طرح ضرور کہہ دے گا ؎

نہیں نظر تو میرے حلقۂ سخن میں نہ بیٹھ

غالباً نظیری بھی اسی طرح کی بات کہہ گیا ہے ؎

گریز از صف ما ہر کہ مرد غوغا نیست
کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست

جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ "فروزاں" کے آخری حصے تک پہنچتے پہنچتے جذبی رومانیت سے دامن چھڑانے کی کوشش کرتے ہیں۔ "سخن مختصر" میں وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ وہ رومانی حقیقت پسند تو پہلے بھی تھے۔ مگر اب وہ صرف حقیقت پسند ہیں ان کی آنکھوں کے سامنے جو غبار تھا وہ چھٹ گیا ہے۔ وہ مارکسزم کو سمجھتے ہوئے بھی اس کا ایک خاص رومانی تصور رکھتے تھے اب وہ رومانیت دم توڑ چکی ہے، اس نظریۂ زندگی پر ممکن ہے انھیں عقلی طور پر اب بھی یقین ہو مگر جذباتی طور پر ان کا اعتماد رخصت ہو چکا ہے، بلکہ اب تو کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے گویا ان کا انسانی شرف و شرافت کے علاوہ ہر چیز سے یقین اٹھ چکا ہے۔ نظریات کے شکست و ریخت کے اس دور میں کوئی نظریہ نہ رکھنا سب سے

بڑا نظریہ ہے۔ اور اب تو انسان نے مایوس ہو کر اچھے دور کا خواب دیکھنا بھی بند کردیا ہے۔ انسانی مقدر کا افق اسے غبار آلود ہی نظر آتا ہے۔ جذبی نے "سخن مختصر" کی ابتداء میں جو شعر دیا ہے وہ ان کی نظریاتی تبدیلی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ "فروزاں" کے دوسرے ایڈیشن میں بھی پہلا شعر معنی خیز تھا۔ پہلے "فروزاں" کے دور کا شعر سنیئے جبکہ وہ جدلیاتی عمل پر یقین رکھتے تھے۔ کتنی فن کاری کے ساتھ اس عمل کی طرف اشارہ کیا ہے 'سموم' اور 'نسیم' کے استعارے دو قوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں ؎

ابھی سموم نے مانگی کہاں نسیم سے ہار　　　ابھی تو معرکہ ہائے چمن کچھ اور بھی ہیں

"معرکہ ہائے چمن" کی ترکیب اردو غزل کو جذبی کی دین ہے۔ اب "سخن مختصر" کا انداز فکر ملاحظہ ہو ؎

اس افق کو کیا کہیئے نور بھی دھندلکا بھی
بارہا کرن پھوٹی، بارہا غبار آیا

یہ شعر خواب اور شکست خواب کی کتنی حسین ترجمانی کرتا ہے، وہ اب زندگی کو اس کی تمام تر دلفریبیوں اور ہولناکیوں کے ساتھ دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں، ان کی رجائیت پہلے بھی سطحی اور کھوکھلی نہیں تھی اب زندگی اور تہذیب کے مزاج سے قریب سے قریب تر ہوگئی :

سایہ ہے زندگی پہ وہ یاس و امید کا　　　ہر شب شب دراز بھی ہے مختصر بھی ہے

"سخن مختصر" میں وہ غم گین غنائیت تو نہیں جو "فروزاں" میں تھی۔ پہلے یہ غنائیت صرف ایک فرد کی روح کی غنائیت تھی اب اس میں زندگی کی اجتماعی غنائیت شامل ہوگئی ہے۔ اسے ذہنی ارتقاء نہ کہیں گے تو اور کیا کہیں گے؟

اس دور میں جذبی کی شاعری فنی اعتبار سے اشاروں کو نئے معنی بخشتی ہوئی نظر آتی ہے۔ پہلے ان کے زیادہ تر اشارے اپنے پیچھے روایتی تلازمات رکھتے تھے۔ اب ان کی توجہ مروجہ اشاروں کی توسیع کی طرف ہے۔ اچھا اور بڑا شاعر صرف زبان کا غلام

نہیں ہوتا بلکہ زبان کو نئے رنگ و آہنگ بھی دیتا ہے۔ لفظوں میں نئے رشتے پیدا کرتا ہے۔ "فروزاں" کے دور میں جذبی نے اس کی طرف بہت کم توجہ کی تھی۔ اب یہ توجہ خاصی نمایاں ہوگئی ہے۔ مثلاً یہ شعر لیجئے ؎

ڈھونڈیں کہاں وہ نالۂ شب تاب کا جمال
آہِ سحر گہی کی صباحت کہاں سے لائیں

"آہِ سحر گہی کی صباحت" کا ٹکڑا اردو کے لئے بالکل نیا ہے۔ ہماری شعری روایات کے پرستاروں کے لئے خاصی پریشان کن ترکیب ہے۔ "صباحت" اور "آہ" کے درمیان تعلق پیدا کرلینا صرف جذبی کے تخلیقی ذہن کا کمال ہے۔ صرف "آہ" کے لفظ کے ساتھ جو چیز ذہن میں آتی ہے وہ ہے ظلمت اور بیکراں ظلمت۔ مگر آہ سحر گہی میں صباحت اثر سحر اور ستاروں کی تنک تابی سے آتی ہے۔ اس باطنی تجربے کا اتنا اچھا اظہار کم از کم جذبی کے ہم عصروں کے یہاں مشکل سے ملے گا۔ اپنی نظم "تبسم" میں انھوں نے "نالۂ رنگیں" کی ترکیب استعمال کی ہے جو کم فنکارانہ نہیں ہے۔ اسی طرح کی چند تبدیلیاں غزل کے اشاریتی نظام میں بھی کی ہیں، مثلاً اس شعر کو پڑھیے ؎

شریک محفل دار و رسن کچھ اور بھی ہیں
ستم گرو، ابھی اہل کفن کچھ اور بھی ہیں

اس شعر میں "اہل کفن" کے اشارے میں جذبی نے ایک شعوری تبدیلی کی ہے اردو شاعری میں اہل کفن سے مراد مردہ لوگ لئے جاتے تھے۔ یہاں اہلِ کفن سے مراد "کفن بردوش" ہے۔ ہمیں اس طرح کے اجتہاد کی آزادی اپنے فنکاروں کو ضرور دینی چاہیئے ورنہ ہماری زبان اور ادب کا ارتقا رک جائے گا۔

پرخلوص اور سچی رومانیت میں ہمیشہ ایک طرح کی معصومیت ہوتی ہے۔ جو بعض اوقات گناہ اور شیطنت پر منتج ہوتی ہے۔ جذبی رومانیت کی صحت مند اقدار کے حامل رہے ہیں اسی وجہ سے ان کا رومانی رجحان "فروزاں" کے دور میں بڑی حد تک کلاسیکی نظم و ضبط کا

حامل رہا ہے۔ مگر اس دور کی رومانیت میں پاکیزگی کے باوجود معنی کی تہ داری اور پیچیدگی نہیں ہے۔ "سخن مختصر" کے دور تک، آتے آتے ان کی شاعری معصومیت کی نہیں تجربے کی شاعری بن جاتی ہے۔ ایسی شاعری میں سنجیدگی ہوتی ہے، نظام احساس کی پیچیدگی ہوتی ہے اور فنی اعتبار سے گہرائی اور گیرائی بڑھ جاتی ہے۔ اب اسلوب بیان میں لب رخسار کے بجائے روح کا حسن اور محبوب کی صفت کو جگہ ملتی ہے۔ رومانی دور کی جذباتیت زود حسی غیر متوازن نشاط پروری، اور بے سبب رقت آمیزی ختم ہو جاتی ہے۔ اب شاعر ہر جذبے یا تجربے کو محسوس کرنے سے پہلے پرکھنا چاہتا ہے۔ اس کا احتساب کرنا چاہتا ہے اس کے اندر ایک طرح کا افادی نقطہ نظر پیدا ہو جاتا ہے۔ جذبی کی اس غزل کے چند شعر سنیئے۔ دیکھیے کلاسیکی سنجیدگی اور تجربے کی شاعری کا یہی مفہوم ہے ؎

بیتے ہوئے دنوں کی حلاوت کہاں سے لائیں
اک میٹھے میٹھے درد کی راحت کہاں سے لائیں
ترک تعلقات کا ہو جس سے احتمال
بے باکیوں میں اتنی صداقت کہاں سے لائیں
وہ جوش اضطراب پہ کچھ سوچنے کے بعد
حیرت کہاں سے لائیں، ندامت کہاں سے لائیں
ہر لحظہ تازہ تازہ بلاؤں کا سامنا
نا آزمودہ کار کی جرأت کہاں سے لائیں
ہے آج بھی نگاہ محبت کی آرزو
پر ایسی اک نگاہ کی قیمت کہاں سے لائیں

گوئٹے نے ایک بار کلاسیکیت کو صحت اور رومانیت کو بیماری کے ہم معنی قرار دیا تھا۔ خود اس کا شعری ارتقا، رومانیت سے کلاسیکی انداز نظر اور طریقۂ اظہار کی طرف پُر اضطراب سفر کی داستان ہے۔ جذبی بھی رومانی اضطراب سے کلاسیکی سکون کی طرف آ رہے ہیں۔ ورنہ

یہ بھی ممکن تھا کہ وہ رومانیت کے غیر صحت مند پہلوؤں کی طرف متوجہ ہو جاتے۔ مگر ان کی الم پسند طبیعت نے انھیں ہر دور میں انتہا پسندی سے دور رکھا ہے۔ مجھے امید ہے کہ وہ اس منزل تک کا باقی سفر بھی اپنی لطیف سلامت روی کے ساتھ انجام دیں گے۔

ہر خارزارِ غم سے گزرتے ہیں اہلِ غم
پر نرمیٔ خرامِ نسیمِ چمن لئے

ان کی نظم "میری شاعری اور نقاد" جس کی حیثیت ان کے اعتقاد نامے (CREDO) کی ہے اور جو ان کے موجودہ نقطۂ نظر اور زندگی سے ان کی اثر پذیری کا اظہار کرتی ہے۔ اس میں ان کی اپنی اور عصری زندگی کے سوز و گداز کی داستان بڑے ہی خوب صورت انداز میں بیان ہوئی ہے۔ انھیں اپنے گرد و پیش جو جھلسی ہوئی ویرانی نظر آتی ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اے مرے دوست، مرے غم کے پرکھنے والے
بس چلے میرا تو لا دوں تجھے روحِ گلِ تر
بخش دوں اپنی تڑپ اپنا جنوں اپنی نظر
پھر تجھے اپنے شب و روز کا عالم دکھلاؤں
ہر تبسم میں تجھے شائبۂ غم دکھلاؤں
خونِ ناحق پہ جو ہوتا ہے وہ ماتم دکھلاؤں
پرتوِ خورسے جو بے جاں ہے وہ شبنم دکھلاؤں
تجھ کو دکھلاؤں کہ کس درجہ ہے بے رنگ سحر

وہ جس بلندی سے زندگی کو دیکھ رہے ہیں دوسروں کو بھی دکھانا چاہتے ہیں ؎

تیرہ و تارسی یہ رات بھیانک سی فضا
ڈگمگاتے ہوئے قدموں کو مرے دوست بڑھا
اک ذرا اور بلندی پہ خدا را آجا

دیکھ اس وسعت تاریک کے سناٹے کو
دیوتا موت کا کھولے ہوئے جیسے شہپر
اور اس وسعت تاریک کے سناٹے میں
کوئی چھینے لئے جاتا ہے ستاروں کی دمک
کوئی بے نور کئے دیتا ہے شعلوں کی لپک

اس بند کو پڑھتے ہوئے عظیم یونانی المیہ نگاروں کے وہ مناظر میری نظروں کے سامنے لہرانے لگتے ہیں جہاں مجبور انسان دیوتاؤں کے پراسرار ارادوں کے خلاف برد آزما ہوتے ہیں۔ مگر دیوتا عناصر پر حکمراں ہوتے ہیں، وہ انسان کو رنگ و نور سے محروم کرنے کی خاطر ستاروں کی دمک اور شعلوں کی لپک چھین لیتے ہیں۔ "دیوتا موت کا کھولے ہوئے جیسے شہپر" مجھے یونانی دیومالاؤں کی فضا میں پہنچا دیتا ہے۔ مگر اس نظم کے لہجے میں ایک خاموش احتجاج بھی ہے اور ایک بہتر دور کی بشارت بھی، احتجاج اس دور کی ان بے رحم قوتوں کے خلاف ہے جو حیات شکن ہیں اور بشارت اس عقیدے کی بنیاد پر کہ تاریک قوتیں ایک دن پسپا ہو کر رہیں گی۔ اندھیروں سے پیکار مسلسل انسان کا مقدر سہی مگر اندھیروں پر اجالوں کی جیت بھی یقینی ہے ؎

ظلمت نگل رہا کوئی ہر آسمان پر
ہر آسمان پر مہ کامل رہے ہیں ہم

جذبی اچھے فن کار "فروزاں" کے دور میں بھی رہے ہیں اور آج بھی ہیں۔ وہ شعری اور فنی روایات سے پہلے بھی واقف تھے اور آج بھی واقف ہیں۔ مگر وہ "فروزاں" کے دور تک شعر کے مروجہ سانچوں میں کسی تبدیلی کے روادار نہیں تھے۔ اب ان کا ذہن ہیئت کے نئے تجربوں کی طرف مائل ہو چکا ہے۔ یہ ایک اچھی علامت ہے۔ پہلے وہ "بند" کی ہیئتوں کے دائرے میں رہ کر شعر کہتے تھے۔ وہ آزاد نظم کی طرف تو نہیں مگر معریٰ نظم کی طرف مزید توجہ کر رہے ہیں۔ "آل احمد سرور کی خدمت میں" اور "میری شاعری اور نقاد" ایسی نظمیں ہیں جن میں اس صنف سخن کا بہت کامیاب تجربہ کیا گیا ہے۔ جذبی غزلوں اور نظموں میں حسن تعمیر کا بہت خیال رکھتے ہیں۔ ان کی ہر غزل میں نہ صرف معنوی وحدت پیدا ہو جاتی

ہے بلکہ اس سے معنیٰ کی ابتدار، وسط اور اختتام کا بھی احساس ہوتا ہے، اس اہتمام کی وجہ سے جذبی کی غزلیں مسلسل غزلیں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اگرچہ وہ باقاعدہ نظم نگار شاعر نہیں پھر بھی ان کی نظموں میں جو حسن تعمیر ہے وہ دوسرے نظم نگار شعرار کے یہاں کم پایا جاتا ہے۔ جذبی نے ہر نظم میں اس کا اہتمام کیا ہے۔ اس وجہ سے ان کی ہر نظم تشفی بخش معلوم ہوتی ہے۔ بالخصوص ان کی نظموں کا اختتام بڑا ہی اثرانگیز ہوتا ہے۔ ہمارے نظم نگار شعرار کو کم از کم جذبی سے نظموں کی ترتیب و تنظیم کا سبق ضرور سیکھنا چاہیے۔

لوگ کہتے ہیں کہ جذبی کی شعری دنیا بہت محدود ہے مجھے کم از کم ان کی شاعری کے مطالعہ سے یہ محسوس نہیں ہوا۔ یہ ضرور ہے کہ وہ ایک مخصوص جذبے کے شاعر ہیں مگر اس جذبے کے تمام رنگوں سے وہ اچھی طرح واقف ہیں۔ وہ قطرہ میں دجلہ دکھانے اور دیکھنے کے قائل ہیں۔ اگر ہم قطرہ میں دجلہ نہ دیکھ سکیں تو یہ ہمارا قصور ہے یا شاعر کا؟ زندگی مسرت سے نہیں غم سے سمجھ میں آتی ہے۔ یہ جذبی کا عقیدہ ہے۔ اور اس عقیدے کے جواز میں پیمبرانہ بصیرت رکھنے والے ہزاروں انسانوں کے تجربے پیش کیے جا سکتے ہیں۔ مگر جذبی کو اپنی موجودہ منزل پر رکنا نہیں ہے۔ انھیں ابھی زندگی کی اور بھی بہت سی سچائیوں کا اظہار اور انکشاف کرنا ہے انھوں نے خود بھی تو ہمیں امید دلائی ہے ؎

ابھی تو ہیں دل شاعر میں سینکڑوں ناسور
ابھی تو معجزہ ہائے سخن کچھ اور بھی ہیں

محترمہ اصفہ مجیب

میم صاحب

اللہ نے طرح طرح کے انسان بنائے، طرح طرح کی شکلیں، رنگ روپ اور قد و قامت۔ میم صاحب بھی یوں تو ایک معمولی انسان ہی کی طرح ہیں۔ مگر انھیں دیکھ کر کچھ ایسا لگتا ہے کہ ان کے سب اعضا، الگ الگ سے جڑے ہوں۔ گول گول دھڑ پہلے رکھ کر گردن لگادی گئی۔ اس پہ سر رکھ دیا گیا جس پر بڑے بڑے بال چپکے ہیں۔ کہیں سے دو بازو اٹھا کر ایک اِدھر ایک اُدھر جوڑ دیا۔ پھر ٹانگیں لاکر لگادیں۔ میم صاحب بن گئیں۔ ناک خوب اونچی۔ پہاڑ جیسی۔ آنکھیں جو خوب تیز اور روشن ہیں گڈھوں میں دھنسی جارہی ہیں۔

اس طرح نہ سوچیے گا جیسے گتّا یا رچہ کے کھلونے بنتے ہیں۔ اچھی اچھی خوب صورت سڈول گڑیاں۔ تاگوں اور فیتوں سے ہاتھ پیر منہ مناسب طریقے سے بنے ہوں خوب چکنی چکنی گلابی گلابی رنگ کی۔ جی نہیں وہ تو انسان ہیں، جیتی جاگتی۔

فارسی کا ایک مقولہ ہے "پیری و صد عیب" بڑھاپے میں کچھ نقص ہو جاتے ہیں۔ اچھا بھلا انسان کچھ کا کچھ بن جاتا ہے۔ ہڈی معلوم ہوتا ہے کہیں آگے نکل آئی ہے۔ گوشت کی مقدار جسم پر کہیں بالکل غائب۔ کہیں حد سے زیادہ بھلا لٹکتا معلوم ہوتا ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ کبھی حسن کی کرشمہ سازیاں جھلکتی تھیں جو دل و نظر کو کھینچ لیتیں۔ مگر یہ بھی ان پر کچھ زیادہ نہیں پھبتا۔ وہ عمر عزیز کی چالیس سے آگے کئی دہائیاں طے کرنے کے باوجود خوب چست۔ چاق و چوبند نظر آتیں۔ چلنے پھرنے میں بھلا کوئی جوان جہان کیا ان کا مقابلہ کر سکتا۔ میلوں پیدل چلی جاتیں مگر توبہ کیجیے تھکنے کا جو کبھی نام بھی لیں۔ باریک چھاپے کی کتابیں۔ اخبار بغیر چشمے کے آسانی سے پڑھ لیتیں۔ خدا کی دین کہیے۔ دانت نہ سہی۔ موٹی روٹی نہیں منہ سے کھالی۔ اچپاتی ہوئی تو شوربے میں

دال میں ڈبو لی۔ قصّہ ختم۔ سننے میں کچھ مشکل ضرور پیش آتی۔ کیا ہوا۔ یوں بھی بہت سے ہندوستانی چیخ کر بولنے کے عادی ہوتے ہیں۔ ذرا اور کان کے پاس آکر چیخ لیے۔ کوئی ایسا حرج نہیں۔ ساری عمر بڑے بڑے گھرانوں میں بچوں کی دیکھ بھال۔ لڑکے لڑکیوں کو سکھانے پڑھانے کی نوکری کی۔ اس سلسلہ میں کشمیر کے ایک اونچے خاندان میں پہنچیں۔ وہ دور تو گذر گیا مگر نسبت وہی قائم تھی۔ اب بھی اسی گھرانے میں رہتی بستی تھیں۔

جھٹ پٹا ہو گیا، دونوں وقت مل رہے تھے وہ ملبی واک سے لوٹیں۔ دو منزل کا شاندار مکان تھا۔ اور پر فضا مقام، ان کے ہاتھ میں ایک تھیلا تھا جس میں روٹی مکھن خرید کر لائی تھیں۔ گندمی رنگ۔ آنکھوں میں کچھ سرخی کے ڈورے۔ سر پر گھسی پٹی شان سے رکھی تھی۔ اونچی ہیل کا بدرنگ جوتا لمبے موزے پنڈلیوں تک چڑھے ہوئے۔ سیدھی کچن کی طرف آئیں۔ آنکھیں پھیلا پھیلا کر ادھر ادھر دیکھا اور آواز دی "اے محمود ہمیری مُرگی کہاں ہے، بند کر دی یا نہیں؟" ـــــ چودہ پندرہ برس کا ایک خوبصورت لڑکا لمبا کرتا پہنے سامنے آکھڑا ہوا۔ تڑاق سے بولا: "ہم نہیں جانتے تمہاری مرغی۔ دیکھ لو جہاں ہو۔" ـــــ گھر میں بہت سی مرغیاں پلی تھیں۔ ایک انھوں نے بھی پالی تھی۔ نوکروں کو بھلا کیا پروا تھی۔ ان کا پارہ چڑھ گیا۔

"اوہ تم کیسا نوکر ہے۔ بے زبان جانور پر رحم نہیں کھاتا۔ کیا کتے بلّی کو کھلانا مانگتا ہے۔ ہم تم سے بولا اتنی مرگیاں کو بند کرتا ہے، ساتھ میں ہمارا مرگی کو بھی بند کرو۔ تم باہر بھگا دیتا ہے۔ روج ہم کو دک کرتا ہے انڈا کہاں رکھا ہے؟ نکالو انڈا۔"

محمود نے شرارت سے جواب دیا " انڈا نہیں دیا تمھاری مرغی نے"۔

" مائی گاڈ۔ انڈا بھی ہم کو دینا نہیں مانگتا۔ بہت کی مرگی نہیں ہے، ہم ڈھیر سا پیسہ کھرچ کیا ہے، ہم کو انڈا چاہیے۔ تو جھوٹھ بولتا ہے، تو نے انڈا کھا لیا ہے.... اور مرگی کو کچھ ہو گیا تو ہم تیرے باپ سے پیسہ وصول کرے گا۔"

خانساماں آستین چڑھاتا باورچی خانے سے نکل آیا۔ اور چلّا کر بولا۔

"اے میم صاحب، ہم مرغی کے ذمہ دار نہیں۔ چولھے بھاڑ میں جائے۔ روز جھک جھک کر کے

بھگا کھا لیا۔ نوکری کی ہے عزت نہیں بیچی کہ چوری لگاؤ۔"

دونوں نوکر اور شریک ہوگئے۔ سب ان کے پیچھے پڑ گئے۔ اب لڑائی چھڑ گئی۔ پورا محاذ جنگ قائم ہوگیا۔ وہ اکیلی سب کا مقابلہ کر رہی تھیں۔ خوب چیخ رہی تھیں۔ بڑا شور تھا۔ مرغی کہیں جھاڑیوں میں دبک گئی تھی۔ کسی نے لکڑی سے بھگایا وہ کڑکڑ کرتی بھاگی اور ایک چھلانگ مار کر منڈیر پر چڑھ گئی۔ میم صاحب آ آ تی تی کر رہی تھیں۔ آخر ہزار دشواریوں سے ہاتھ آئی جھپٹ کر انھوں نے پکڑ لی۔ شکست انہی کو ہوئی۔ رنج اور غصہ سے منہ لال ہوگیا۔ ایک ہاتھ میں تھیلا بغل میں مرغی دبائے، سر جھاڑ منہ پھاڑ ہانپتی کانپتی کوٹھے پر کھٹ کھٹ چڑھ آئیں۔ یہاں ایک کوٹھری میں رہتی تھیں، کسی نہ کسی طرح تالا کھولا۔ مرغی چھوڑ کر دروازہ بند کر لیا۔ بڑی مشکل سے سانس سمائی۔ تھیلا کھونٹی پر ٹانگا اور بڑبڑاتی ہوئی ڈبے سے روٹی کے ٹکڑے نکال کر توڑ توڑ کر مرغی کے آگے ڈال دیے۔ وہ جلدی جلدی چگنے لگی۔ بہت بھوکی معلوم ہو رہی تھی۔

دیوار کی طرف پلنگ تھا، بستر کی سفید چادر جو میلی ہوگئی تھی مٹی پڑی تھی۔ پرانا کمبل جھوجھ کی طرح پڑا تھا۔ کھونٹی پر ڈریسنگ گاؤن اور ململ کا سا پھولدار فراک جس کی جھالر پھٹ گئی تھی لٹک رہا تھا۔ شاید اس کو وہ اپنے کمرے کے اندر ہی پہنا کرتی تھیں۔ کونے میں ٹوٹی سی میز، اور بید کی کرسی لگی تھی۔ میز پر پلیٹیں، چھری کانٹا، نیپکن رکھا تھا۔ اسٹول پر اسٹوو چائے کی کیتلی جھاڑن پڑا تھا۔ ہوش ذرا ٹھکانے ہوئے تو ایک دم انھیں خیال آیا کہ آج تو یہاں ایک مہمان آئی ہیں، ان سے ملنا بہت ضروری ہے۔ گھر میں کوئی مہمان آئے تو اپنی والی آؤ بھگت وہ اپنا اخلاقی فرض سمجھتی تھیں۔ اور کچھ دور بھی نہیں یہیں پاس والے کمرے میں تو ٹھہری ہیں۔ یوں بھی انھیں ملنے جلنے کا بہت شوق تھا۔ ایک دفعہ کسی کو دیکھ لیں پھر زندگی بھر نہیں بھولتی تھیں نام نشان خاندان، ہر چیز کا کھوج لگا لیتیں۔ سب کچھ یوں ہی چھوڑ کر باتھ روم میں ہاتھ منہ دھویا۔ بالوں میں برش کیا اور مہمان کے کمرے کے پاس آکر دروازہ کھٹکھٹایا: "مے آئی کم اِن؟"

وہاں ایک ادھیڑ عمر کی بی بی حمیدہ جو صورت سے کچھ بیمار اور مضمحل لگتی تھیں۔ صوفے پر بیٹھی تھیں۔ ابھی ذرا دیر ہوئی انھوں نے لڑائی کا شور غل سنا تھا اور کھڑکی کھول کر نیچے جھانک

رہی تھیں، ذرا حیرانی سے سر سے پیر تک انھیں دیکھا، میم صاحب نے نہایت خندہ پیشانی سے گڈ ایوننگ کہہ کر تپاک سے ہاتھ ملایا۔ اور اپنا تعارف کرایا۔" ہم مس جانسن ہوں...... یہیں رہتی ہوں "۔

وہ ایک کوچ میں دھنس سی گئیں۔ پیشانی کی گہری لکیریں، گالوں کی جھریاں زمانہ کے سرد گرم جھیلنے اور گردشوں کا پتہ دے رہی تھیں۔ کسی قدر جھکی ہوئی کمر جسے پیچھے ہاتھ کا سہارا دے کر وہ سیدھی کرنے کی کوشش کرتی تھیں، زندگی کے نشیب و فراز کی طرف اشارہ کرتی تھی آنکھوں کے گہرے گہرے حلقوں میں نہ جانے کیا کیا دکھ سکھ کی تفسیر نظر آرہی تھی۔

" ہم نے سنا کہ آج آپ آیا ہے تو ہم کو بڑی کھشی ہوئی۔ آپ آرام سے تو ہے ؟"

حمیدہ نے گردن ہلا کر جواب دیا " ہاں بالکل آرام سے ہوں "۔

" کچھ طبیعت کھراب ہے ؟ اگر ڈاکٹر کو دکھانا مانگتا ہے ہم کو بولئے۔ ہم بلائے گا ابھی ٹیلیفون کرے گا۔ صاحب اور اس کی بیگم اس وقت باہر گیا ہے۔ اس کا ڈاکٹر کوئی بیمار ہو تو آتا ہے، پھوراً۔ جلدی بھلا چنگا ہو جاتا ہے، ایک دم۔ ودی گڈ ڈاکٹر "۔

حمیدہ کو تعجب ہوا کہ وہ کیسے سمجھیں کہ وہ بیمار ہیں۔ ان کی کیفیت سے پتہ چلا لیا۔ انھوں نے ٹالتے ہوئے کہا۔" شکریہ۔ ڈاکٹر کی ضرورت نہیں ہے "۔

میم صاحب کا دل نوکروں کی باتوں پر ابھی کھول رہا تھا۔ جلے پھپھولے پھوڑنے لگیں۔

" ہم بہت پریسان ہو گیا۔ دیکھئے یہاں کا نوکر لوگ بڑا کھراب ہے۔ ہر وکھت لڑتا ہے بات بات پر۔ ہم نے ایک مرگی رکھی ہے۔ سب مرگیوں کو کھانا دیتا ہے اس کو نہیں دیتا۔ باہر نکال دیتا ہے۔ شام کو سب مرگیوں کو دربے میں بند کرتا ہے مگر اس کو چھوڑ دیتا ہے۔ کتنی بری سی بات ہے۔ گارت ہو جائیں یہ نوکر۔ بیگم کچھ نہیں کہتا۔ ہم سے اتنی زبان چلاتا ہے۔ جانور کو ستانا اچھا نہیں۔ کھدا ایسے لوگوں سے کھش نہیں ہوتا۔ ضرور اس کی سزا دے گا۔ روز ہم بولتا ہے بند کرو۔ کتا بلی کھائے گا مگر کچھ نہیں سنتا۔ ہماری مرگی کا انڈا یہ لوگ کھد کھا جاتا ہے۔ اوہ مائی گاڈ۔ اتنا برا نوکر دنیا میں ہم کہیں نہیں دیکھا۔ کتے کے مانق چیختا ہے۔

اور بیگم سے ہماری چغلی کھاتا ہے۔ پر اس کا انصاف کھدا کرے گا۔ دیر ہے اندھیر نہیں ہے۔ چور ہے سب دودھ مکھن پھل چراتا ہے۔ وہ لڑکا بدماس محمود کھا کھا کر کھوب موٹا ہو گیا۔ ہم بولتا ایسا مت کرو کھدا کے یہاں جاتا ہے۔ تو منہ براتا ہے۔ منکتا ہے۔ بالکل بدتمیز جانور... اتنی سی عمر میں موٹا ہونا اچھا نہیں ہوتا۔ اور باپ چوری سکھاتا ہے۔ ماں کے پیچھے ہم سے لڑتا ہے۔ انڈا ضرور اس نے چرایا ہے بے ایمان نٹ کھٹ۔ اف... آج ہم اپنی مرگی اوپر اٹھا لایا۔ کیا کرتا؟"

یہ کہتے ہوئے انھوں نے تمتایا ہوا چہرہ رومال سے پونچھا۔ ان کی کوٹھری سے مرغی کے بولنے کی آواز آ رہی تھی۔ کٹ کٹ کٹ کٹ۔ حمیدہ جو غور سے رام کہانی سن رہی تھیں بولیں۔

"آپ کب سے یہاں رہتی ہیں؟"

میم صاحب نے کچھ نہیں سنا۔ سر اور قریب لا کر پوچھا۔

"اکس کیوز می .... کیا کہا آپ نے؟"

حمیدہ نے اب کی زور سے سوال دہرایا۔ وہ بولیں۔

"اوہ ہم... ہم کو بہت برس ہو گیا۔ لڑکوں کو پالا۔ اس کی ماں کو پڑھایا۔ بہت دنوں کام کیا لڑکے اب جوان ہیں، نوکر ہیں۔ ہم کو جہاں دیکھتے ہیں سلام کرتے ہیں۔ پوچھتے ہیں تم کیسا ہے۔ سادی ہو گئی بے بی لوگ بہت پیارا ہے۔ سعید جو ہے اس کی بیوی بڑی گرور والی عورت ہے۔ دیکھ کر منہ پھیر لیتا ہے۔ اونہہ ہم کو کیا"

وہ ایک مجروح ہنسی کے بعد جس سے ان کے دل کا زخم رس رہا تھا بولیں۔

"کوئی پروا نہیں۔ ہمارا بھی کھدا ہے۔ وہ سب کا مالک ہے۔ تھوڑے دن میں ہم جانا مانگتا ہے۔ کیونکہ ہمارا بہن بلاتا ہے چٹھی آئی ہے۔ لکھا ہے ہم دونوں بوڑھا ہو گیا۔ اور کتنے دن سے نہیں دیکھا۔ آجاؤ۔ مرتا وکھت ہے، دیکھ لے۔ لکھنؤ میں نواب شیش محل کے یہاں ہم نوکری کی۔ وہ لڑکی جس کو پڑھایا بہت اچھی ہے۔ اس کو دیکھنے جائے گا" ان کی باتوں سے اور کیفیت سے حالات کا بہت کچھ اندازہ ہو رہا تھا اتنی عمر خدمت میں بسر کی۔ اب کس قابل رہیں بیچاری سب کو دوبھر ہو گئیں۔ اتنے بھرے پُرے گھر میں شاید کوئی پوچھنے والا نہیں، کسے اتنی مہلت ہے کہ بیکار باتوں میں وقت ضائع کرے۔ ان کی

خبر لے۔ اور کچھ سوچے۔ سب کو اپنے حلوے مانڈے سے کام ہے عمر کا حاصل اب کیا ہے؟ کس مپرسی اور کچھ نہیں۔ حمیدہ سوچ رہی تھیں۔ ان کی آنکھوں میں جو ہمدردی کی ایک کرن نظر آئی اس نے چپکے سے میم صاحب کے دل میں گھر کر لیا۔ ٹرے میں چائے رکھی تھی حمیدہ نے ایک پیالی بنا کر ان کو دی۔

"تھینک یو ویری مچ" پیالی لیتے ہوئے انھوں نے کہا اور ہنس کر بولیں۔

"آپ کھد مہمان ہے... ہم کو چائے دیتا ہے... آپ پیجیے"

"میں نے ابھی پی ہے، آپ بھی پیجیے"

چائے پی کر ان کے چہرے پر ذرا دیر پہلے جو ہوائیاں اڑ رہی تھیں غائب ہو گئیں۔ رونق آ گئی آنکھوں میں چمک۔ ایسا لگا جی کچھ ہلکا ہو گیا ہے۔ دکھ کچھ بٹ گیا ہے۔ آج کا دکھ نہیں سالہا سال کا تھوڑی سی ڈھارس بھی بہت معلوم ہو رہی تھی۔ جیسے ڈوبتے کو تنکے کا سہارا۔ وہ پیار بھری نظروں سے حمیدہ کو دیکھ رہی تھیں۔ انھیں محسوس ہوا کہ شاید کوئی فرشتہ مہمان کی صورت میں آج اس گھر میں آگیا ہو۔

چائے کی پیالی میز پر رکھ دی اور محبت سے حمیدہ کے سر پر ہاتھ رکھ کر بولیں۔

"میرے لائک کوئی کھدمت ہو تو بتلایئے۔ ہم آپ کے کمرے کے پاس ہوں... اچھا... آپ آرام کیجیے۔ صبح ہم پھر آئے گا... گڈ بائی" مسکراتے ہوئے انھوں نے کہا اور اپنے کمرے میں چلی گئیں۔

صبح کو وہ اُجلے اُجلے کپڑے پہنے خوش خوش پہنچیں۔ ہاتھ میں تازہ اخبار لیے۔

"گڈ مارننگ ڈیر... ہاؤ ڈو یو ڈو... آپ کیسا ہے۔ اچھا ہے؟ رات کو اچھا نیند آیا؟ صبح کو واک کے لئے گیا تھا۔ صبح کو تھوڑا واک کرنا اچھا ہے۔ تندرستی بنتا ہے۔ کشمیر میں تھوڑے دن اور رہے گا تو آپ کا رنگ لال ہو جائے گا بالکل انگریج کے افک"

ہیٹ میز پر رکھ کر ایک کرسی حمیدہ کے قریب گھسیٹ کر بیٹھ گئیں۔ ادھر ادھر کی باتیں شروع کر دیں۔ کچھ اپنی کچھ سیاسی۔ حالات حاضرہ پر تبصرہ کیا۔ کبھی انگریزی چھانٹنے لگتیں۔ کبھی اردو غریب کی شامت آجاتی، یہ بھی خبر سنائی کہ ان کی مرغی نے انڈا دیا۔ وہ روز انڈا دیتی ہے۔ پھر مرغی کے گن گانے لگیں۔ لیکن اب اسے پیچھے لے جانا ہے کیونکہ وہ دن بھر کوٹھری میں بند کیسے رہ سکتی ہے۔ کھلی ہوا اور میدان چاہیے۔ چلنے پھرنے کو چارا اور مرغیاں ہیں۔

وہ دن میں کئی مرتبہ حمیدہ کے کمرے میں آتیں حمیدہ کے پاس بیٹھتیں۔ بہت مسرور نظر آرہی تھیں۔ گویا زندگی میں بہار آگئی ہو تین چار دن بعد حمیدہ جانے لگیں تو وہ بہت افسردہ ہوگئیں چہرہ اتر گیا۔ "مائی ڈارلنگ... میں آپ سے پھر ملوں گی" یہ کہہ کر جیب سے نوٹ بک نکالی اور جلدی جلدی ان کا پتہ، ٹیلیفون نمبر، سب لکھ لیا۔ گڈ بائی کہہ کر زردوں سے ہاتھ ملایا۔ جلدی جلدی پلکیں جھپکانے لگیں۔ شاید ان میں آنسو آگئے تھے۔

پھر تو میم صاحب ہر جگہ، ہر مقام پہ جہاں حمیدہ ہوتیں پہنچ جاتیں۔ حمیدہ کو بڑا تعجب تھا کہ چاہے جتنی مشقت اٹھانا پڑے میلوں پیدل چل کر یا سواری میں وہ پہنچتیں ضرور۔ ان کی ہمدردیاں میم صاحب کی زندگی کا لازمی جز دبن گئیں۔

دوپہر کا وقت تھا۔ شدت کی گرمی پڑ رہی تھی۔ میم صاحب اب کی بہت دنوں بعد آئیں۔ چہرہ دھوپ کی وجہ سے تمتایا ہوا۔ رومال سے پسینہ پونچھتی ہوئی تکان سے بے حال وہ دھم سے تخت پر بیٹھ گئیں اور سانس کو قابو میں لاتے ہوئے بولیں "مائی ڈارلنگ... آپ کیسا ہے؟" یہ کہہ کر حمیدہ کا ہاتھ پکڑا۔ اسے چوما اور اپنے پاس بٹھا لیا۔

"اب کی ہم کو بڑا دیر ہوگیا آنے میں.... کتنی گرمی پڑ رہی ہے... اُف ہم جل گیا..."

حمیدہ نے چلا کر کہا "پھر کیوں آئیں اتنی گرمی میں؟"

وہ ہنس پڑیں "اوہ کوئی پروا نہیں۔ ہم آپ کو دیکھنا مانگتا تھا۔ مجت سے آیا... بات یہ ہوئی مائی ڈیر فدا سننے گا۔ ہم آپ کو سب بتاتا ہے۔ ہم اپنی بہن کے پاس چلا گیا تھا۔ وہ ہم کو چٹھی بھیجا کہ آؤ آؤ۔ ہم اتنا پیسہ کھرچ کرکے گیا۔ ہم بولا ہم کو بھی ہمارے باپ کا کچھ پیسہ دو۔ ہمارا بھی اس میں حصہ ہے۔ تو اس نے ٹکا سا جواب دیا۔ بولا سب کھرچ ہوگیا۔ اب کیا دے۔ کچھ دینے کو نہیں ہے۔ بتائیے ہمارے باپ کی جائداد میں تھوڑا ہمیں بھی چاہیئے۔ اس نے تو پورا ہضم کر لیا۔ دنیا میں کیسا اندھیر ہے۔ ہماری اس کی لڑائی ہوئی ہم کو بڑا دکھ ہوا۔ ہم چلا آیا۔ ... بہن ہو کے دگا دیا"

"تو اب کہاں رہتی ہیں یہاں... کس جگہ؟"

خبر لے۔ اور کچھ سوچے۔ سب کو اپنے حلوے مانڈے سے کام ہے عمر کا حاصل اب کیا ہے ؟ کس میری اور کچھ نہیں۔ حمیدہ سوچ رہی تھیں۔ ان کی آنکھوں میں جو ہمدردی کی ایک کرن نظر آئی اس نے چپکے سے میم صاحب کے دل میں گھر کر لیا۔ ٹرے میں چائے رکھی تھی حمیدہ نے ایک پیالی بنا کر ان کو دی۔

"تھینک یو ویری مچ" پیالی لیتے ہوئے انھوں نے کہا اور ہنس کر بولیں۔

"آپ کھد مہمان ہے ... ہم کو چائے دیتا ہے ... آپ پیجئے"

"میں نے ابھی پی ہے، آپ بھی پیجئے۔"

چائے پی کر ان کے چہرے پر ذرا دیر پہلے جو ہوائیاں اڑ رہی تھیں غائب ہو گئیں، رونق آ گئی آنکھوں میں چمک۔ ایسا لگا جی کچھ ہلکا ہو گیا ہے۔ دکھ کچھ بٹ گیا ہے۔ آج کا دکھ نہیں سالہا سال کا۔ تھوڑی سی ڈھارس بھی بہت معلوم ہو رہی تھی۔ جیسے ڈوبتے کو تنکے کا سہارا۔ وہ پیار بھری نظروں سے حمیدہ کو دیکھ رہی تھیں۔ انھیں محسوس ہوا کہ شاید کوئی فرشتہ مہمان کی صورت میں آج اس گھر میں آگیا ہے۔

چائے کی پیالی میز پر رکھ دی اور محبت سے حمیدہ کے سر پر ہاتھ رکھ کر بولیں۔

"میرے لائک کوئی کھدمت ہو تو بتلایئے۔ میں آپ کے کمرے کے پاس ہوں ... اچھا ... آپ آرام کیجئے۔ صبح ہم پھر آئے گا ... گڈ بائی" مسکراتے ہوئے انھوں نے کہا اور اپنے کمرے میں چلی گئیں۔

صبح کو وہ اُجلے اُجلے کپڑے پہنے خوش خوش پہنچیں۔ ہاتھ میں تازہ اخبار لئے۔

"گڈ مارننگ ڈیر ... ہاؤ ڈو یو ڈو ... آپ کیسا ہے۔ اچھا ہے ؟ رات کو اچھا نیند آیا ؟ صبح کو واک کے لئے گیا تھا۔ صبح کو تھوڑا واک کرنا اچھا ہے۔ تندرستی بنتا ہے۔ کشمیر میں تھوڑے دن اور رہے گا تو آپ کا رنگ لال ہو جائے گا بالکل انگریج کے افک۔"

ہیٹ میز پر رکھ کر ایک کرسی حمیدہ کے قریب گھسیٹ کر بیٹھ گئیں۔ ادھر ادھر کی باتیں شروع کر دیں۔ کچھ اپنی کچھ سیاسی۔ حالات حاضرہ پر تبصرہ کیا۔ کبھی انگریزی چھانٹنے لگتیں۔ کبھی اردو غریب کی شامت آجاتی۔ یہ بھی خبر سنائی کہ ان کی مرغی نے انڈا یا دیا۔ وہ روز انڈا دیتی ہے پھر مرغی کے گن گانے لگیں لیکن اب اسے نیچے لے جانا ہے کیونکہ وہ دن بھر کوٹھری میں بند کیسے رہ سکتی ہے۔ کھلی ہوا اور میدان چاہیے چلنے پھرنے کو جہاں اور مرغیاں ہیں۔

وہ دن میں کئی مرتبہ حمیدہ کے کمرے میں آتیں حمیدہ کے پاس بیٹھتیں ۔ بہت مسرور نظر آرہی تھیں ۔ گویا زندگی میں بہار آگئی ہو تین چار دن بعد حمیدہ جانے لگیں تو وہ بہت افسردہ ہوگئیں چہرہ اتر گیا "مائی ڈارلنگ ... میں آپ سے پھر ملوں گی " یہ کہہ کر جیب سے نوٹ بک نکالی اور جلدی جلدی ان کا پتہ، ٹیلیفون نمبر، سب لکھ لیا ۔ گڈ بائی کہہ کر زوروں سے ہاتھ ملایا ۔ جلدی جلدی پلکیں جھپکانے لگیں ۔ شائد ان میں آنسو آگئے تھے ۔

پھر تو میم صاحب ہر جگہ، ہر مقام پر، جہاں حمیدہ ہوتیں پہنچ جاتیں ۔ حمیدہ کو بڑا تعجب تھا کہ چاہے جتنی مشقت اٹھانا پڑے میلوں پیدل چل کر یا سواری میں وہ پہنچتیں ضرور ۔ ان کی ہمدردیاں میم صاحب کی زندگی کا لازمی جزو بن گئیں ۔

دوپہر کا وقت تھا ۔ شدت کی گرمی پڑ رہی تھی ۔ میم صاحب اب کی بہت دنوں بعد آئیں ۔ چہرہ دھوپ کی وجہ سے تمتایا ہوا ۔ رومال سے پسینہ پونچھتی ہوئی تکان سے بے حال وہ دھم سے تخت پر بیٹھ گئیں اور سانس کو قابو میں لاتے ہوئے بولیں " مائی ڈارلنگ ... آپ کیسا ہے ؟ "

یہ کہہ کر حمیدہ کا ہاتھ پکڑا ۔ اسے چوما اور اپنے پاس بٹھا لیا ۔"

" اب کی ہم کو بڑا دیر ہوگیا آنے میں .... کتنی گرمی پڑ رہی ہے .... اُف ہم جل گیا ... "

حمیدہ نے چلا کر کہا " پھر کیوں آئیں اتنی گرمی میں ؟ "

وہ ہنس پڑیں " او کوئی پروا نہیں ۔ ہم آپ کو دیکھنا مانگتا تھا ۔ مجت سے آیا ... بات یہ ہوئی مائی ڈیر تم سنے گا ۔ ہم آپ کو سب بتاتا ہے ۔ ہم اپنی بہن کے پاس چلا گیا تھا ۔ وہ ہم کو چھٹی بھیجا کہ آؤ آؤ ۔ ہم اتنا پیسہ کھرچ کر کے گیا ۔ ہم بولا ہم کو بھی ہمارے باپ کا کچھ پیسہ دو ۔ ہمارا بھی اس میں حصہ ہے ۔ تو اس نے ٹکا سا جواب دیا ۔ بولا سب کھرچ ہو گیا ۔ اب کیا دے ۔ کچھ دینے کو نہیں ہے ۔ بتلایئے ہمارے باپ کی جائداد میں تھوڑا ہمیں بھی چاہیئے ۔ اس نے تو پورا ہضم کر لیا ۔ دنیا میں کیسا اندھیر ہے ۔ ہماری اس کی لڑائی ہوئی ہم کو بڑا دکھ ہوا ۔ ہم چلا آیا ۔ ... بہن ہو کے دگا دیا ۔"

" تو اب کہاں رہتی ہیں یہاں ... کس جگہ ؟ "

"وہ میم صاحب ہمارا ایک اچھا دوست ہے۔ بولا ہم دونوں ساتھ رہے گا۔ اس کے پاس دو کمرے ہیں، اکیلی ہے، کوئی نہیں۔ کھالی ایک کتا۔ ایک کمرہ ہم کو دے دیا۔"

حمیدہ نے کھوج کی۔ "اور کھانا... کہاں کھاتی ہیں؟ خود پکاتی ہیں؟"

"نو نو۔ ڈیر... کھانا ملتا ہے۔ ایک دفعہ اس کے ساتھ کھاتی ہوں۔ دال چاول۔ چاول ہم کو زیادہ پسند نہیں، پر کیا کرے۔ آپ لوگوں جیسی چپاتی ہمیں پسند ہے۔ آئی لائک ویری مچ۔ محمڈن کھانے سب اچھے ہوتے ہیں۔ رات کو ہم کھانا نہیں کھاتا مانگتا۔ بس ہلکی چیز۔ ٹوسٹ مکھن، معدہ اچھا رہتا ہے۔ کچھ چپاتی ہوگی؟"

"ہاں ابھی کھانا منگواتی ہوں۔"

کشتی میں کھانا لگ کر آیا۔ مزے میں خوب کھایا۔ ان کی نظروں سے تشکر ظاہر ہو رہا تھا۔ تھکی تو تھیں ہی۔ کھانے کے بعد پڑ کر خراٹے لینے لگیں۔

دن بدن گھلتی جا رہی تھیں۔ بیماری بھی لگی رہتی۔ کچھ روز گذر جاتے تو حمیدہ سوچتیں کہ آئیں نہیں۔ شائد اب نہیں رہیں۔ جی لگا رہتا۔ اور پھر ایک دن دیکھتیں کہ مسکراتی چلی آرہی ہیں۔ کمر اور جھک گئی تھی۔ بچوں کو بہت چاہتی تھیں۔ جیسے اپنے بچے ہوں۔ تھیلے میں کبھی کوئی پھل کبھی مونگ پھلی چھیل کر لاتیں۔ بچوں کو کھلاتیں۔ سراپا شفقت معلوم ہوتیں۔ سر پہ ہاتھ پھیرتیں۔ "ہاؤ سوئٹ... کھوب دودھ پلایئے، بڑھنا مانگتا ہے۔ انڈا دودھ میں پھینٹ کر دیجئے۔ تاکت دے گا۔ امتحان میں بچہ لوگ کو بڑا محنت پڑتا ہے۔" ان کی پڑھائی لکھائی کی بھی فکر رہتی۔ پوچھا کرتیں اب کون سا امتحان آیا۔ حمیدہ بیمار ہوتیں تو دوائیاں لاتیں اور اصرار کرتیں کہ ضرور کھا لینا بہت فائدے کی ہیں۔ تہوار میں پھولوں کا گلدستہ۔ عید کارڈ لے کر پہنچتیں۔

دن چڑھ آیا۔ آج پھر پہنچیں۔ آج پتہ نہیں کیسی خوشی چہرے سے پھوٹی پڑتی تھی۔ باچھیں کھلی ہوئیں۔ نوکر کو اشارے سے پاس بلا کر پوچھا۔

"ارے سنو حمیدہ بیوی کہاں ہیں؟"

حمیدہ نے ان کی آواز سنی تو کمرے سے نکل آئیں۔

"گڈ مارننگ ... ہاؤ آر یو مائی ڈیر .... آل رائٹ ... سر میں درد تو نہیں؟"
یہ کہہ کر محبت سے گال پر ہاتھ پھیرا۔ حمیدہ نے مسکرا کر جواب دیا: "اچھی ہوں ... درد نہیں ہے"
وہ بیٹھ گئیں۔ اپنے پرس سے جلدی جلدی ٹٹول کر ایک خط نکالا۔
"ذرا بیٹھ جایئے۔ میں آپ کو یہ کھت سنانا مانگتی ہوں .... دیکھیے ہمارے پوتے کا کھت آیا ہے
... ہمارا پوتا .... پنڈی میں ہے" ... ایک جوش کے ساتھ انھوں نے لرزتی ہوئی آواز میں کہا۔ اندرونی
خوشی سے ان کا چہرہ کان تک سرخ ہو گیا۔ وہ ہاتھ ہلا کر کہنے لگیں۔
"برسوں سے ہم کو پتہ نہیں تھا کہ وہ کہاں ہے۔ اب اس نے ہم کو یہ چٹھی بھیجی ہے ... وہ
نوکر ہے۔ وہاں ... اس کا سادی ہو گیا ... اس نے سب حال لکھا ہے۔ ہم کو بڑا پھکر لگا رہتا تھا
اس کا کہ جانے کہاں ہے۔ کچھ بھی تو پتہ نہیں تھا۔ کھدا مہربان ہے"۔
خط ہاتھوں میں لرز رہا تھا۔ سنا کر پھر بڑی احتیاط سے لفافے میں بند کر کے پرس میں رکھ
لیا۔ انتہائی جوش سے جس میں کچھ فخر کی جھلک تھی وہ سرشار تھیں۔ کہ اس لق و دق دنیا میں ان کا
کوئی ہے۔ ان کے بیٹے کی نشانی جس نے زندگی کے ٹوٹے تاروں میں جھنکار پیدا کر دی۔ غزل
کے سُر پھوٹ نکلے۔ حمیدہ نے خط سن کر گویا ان کی مسرت کو اور بڑھا دیا۔ پھر جب وہ کسی کام سے اٹھ گئیں
تو میم صاحبہ پر اس سرشاری میں نیند نے غلبہ کیا۔ اور وہ زور زور سے خراٹے بھرنے لگیں۔

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

خلش (مجموعۂ کلام) از سیفی پریمی

سائز ۳۰×۲۰/۱۶، حجم ۱۰۴ صفحات، مجلد مع گرد پوش، تاریخ طباعت: جولائی ۱۹۶۴ء
قیمت: دو روپے۔ ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

"خلش" جناب سیفی پریمی کا پہلا مجموعۂ کلام ہے۔ اور اسی حیثیت سے وہ ان کے مستقبل کا اشاریہ بھی ہے۔ دراصل "خلشِ دل" ہی شعر کے پیرہن میں جلوہ گر ہوکر شعر بنتی ہے۔ غالباً اسی لئے شاعری کو جدید تحلیل نفسی سے متاثر ناقدین تکمیلِ خواہش (WISHFUL FILMENT) کا نام دیتے ہیں۔ شبلی نے لکھا ہے کہ ہم زندگی میں جو کچھ کھوتے ہیں وہ اپنے شعروں میں پا لیتے ہیں۔ "خلش" جذبۂ تخلیق کے لئے مہمیز کا کام دیتی ہے۔ یہ خلش سوزِ ناتمام سے سوزِ تمام تک کے سارے سفر میں راہبر ہوتی ہے۔ جس دن تخلیقی خلش ختم ہوجائے گی اس دن ادب و شعر اور فنونِ لطیفہ کے صنم خانوں میں خاک اڑنے لگے گی۔ سیفی صاحب نے اس لحاظ سے اپنے مجموعۂ کلام کے لئے بہترین نام تجویز کیا ہے۔ خدا کرے کہ وہ اس خلشِ دل کو ہمیشہ بڑھاتے رہیں۔ مگر اس خلش کو منفی کے بجائے اور مثبت ہونا ہے۔ اگر وہ اس مہم میں کامیاب ہوگئے تو وہ ہمارے تخلیقی ادب کو بہت کچھ دے سکیں گے۔

ہر فن کار کی شاعری پر دوسرے شعراء کے اثرات ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ شعری روایات کی جبریت سے آزاد ہونا بہت مشکل ہوتا ہے۔ مگر اسی آزادی کی خاموش اور متوازن کوششوں کے آئینہ میں اچھی اور بڑی شاعری نکھرتی ہے۔ شاعری روایت کی پابندی سے زیادہ روایت کی توسیع کا نام ہے۔ سیفی صاحب کی شاعری ابھی تشکیلی دور سے گزر رہی ہے۔ وہ ابھی اپنی آواز کو

پانے اور جانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اس مرحلے میں بہت سی دوسری آوازوں کا ان کی آواز میں شامل ہو جانا تعجب خیز نہیں ہے، وہ ابھی رہگذر میں ہیں۔ منزل تک پہنچتے پہنچتے ان کی شاعری کو نیا رنگ و آہنگ اور شہرت کو نئے بال و پر ملیں گے "تراشیدم، پرستیدم، شکستم" ان تینوں مراحل سے گزرنے کے بعد وہ منزل آتی ہے جب شاعر ہر رنگ میں اپنے اندازِ قد سے پہچان لیا جاتا ہے۔ ابھی تو سیفی صاحب بہت سے بت بنائیں گے اور توڑیں گے مگر انھیں ابھی اپنے آپ کو دوسروں کے شعری اثرات سے پاک کرنا ہے، خود اپنا لب و لہجہ بنانا ہے۔ ان کی شاعری میں اُن عناصر کی کارفرمائی ضرور ہے جو انھیں خود اپنی دریافت میں مدد دیں گے۔ ہر فنکار انکشافِ ذات سے انکشافِ کائنات تک پہنچتا ہے۔

سیفی صاحب کی بیشتر غزلیں اس دور کے دوسرے نامور اور کم نامور شعرا کی زمینوں میں ہیں۔ یہ بات بظاہر بڑی معمولی ہے۔ مگر اس سے شاعر کی اپنی اُپج پر حرف آتا ہے۔ ایک اچھا تخلیقی فنکار کبھی یہ گوارا نہ کرے گا کہ اس کی شاعری خانۂ بازگشت بن کر رہ جائے، اس سے اپنی گرہ کی پونجی بھی ضائع جاتی ہے اور لوگ شاعر کی تخلیقی قوتوں پر بھی شبہ کرنے لگتے ہیں، کاش، سیفی صاحب دوسروں کی زمینوں میں غزلیں کہنے کی ترغیب پر قابو پا سکتے، ان میں اچھی تخلیقی اور شعری صلاحیتیں ہیں مگر نہیں معلوم کیوں انھوں نے اپنے آپ کو دوسروں کا ضمیمہ بنانا گوارا کر لیا؟

'خلش' میں زیادہ تر غزلیں شامل ہیں۔ تاج پہنانے اور اتارنے والی اس سخت گیر محبوبہ سے سیفی صاحب کا بھی تعلق ہے۔ یہ بڑی پُرفریب صنفِ سخن ہے، مگر اس کے ذریعے شاعر ہونے کا فریب بھی آسانی سے دیا جا سکتا ہے۔ اس کی اشاریت اور الفاظ کے تلازمات کا نظام کچھ اس قدر میکانکی ہے کہ ایک غیر شاعر بھی بہت دنوں تک دنیا کو اس فریب میں مبتلا رکھ سکتا ہے۔ سیفی صاحب نے اس محبوبہ کو رام کرنے میں کامیابی بھی حاصل کی ہے۔ چند شعر سنئے:

سرگرمیٔ نظر ہے تمہیدِ بے نیازی — سرگرمیٔ نظر کو کچھ نرم و مختصر کر

یہ جبر بھی تو محبت میں دل نے دیکھ لیا — ترے دیار میں تجھ سے جدا رہے ہیں ہم

ہوئی ہے ذہن کو پھر حسنِ زندگی کی تلاش — پھر اک چراغِ محبت جلا رہے ہیں ہم

بیگانہ وار ساغر و مینا گزر گئے — شامل رہے ہیں یوں بھی تری انجمن میں ہم

تجھے بھی پا کے ترا انتظار کرتے رہے　　　دلوں میں رہ گئی بے نام سی خلش کوئی

اس طرح کے اور بھی اشعار ہیں جو کسی شاعر کے لئے ابتدائی دور میں باعث فخر ہو سکتے ہیں مگر ایک پختہ شاعر سے اس سے کچھ زیادہ کی امید کی جاتی ہے۔ اس مجموعے میں کہیں کہیں حشو و زوائد اور فنی خامیاں ہیں۔ حیرت اس بات پہ ہوتی ہے کہ سیفیؔ صاحب ابراحسنی جیسے بزرگ استادوں کے شاگرد ہوتے ہوئے اس طرح کے فنی اور لسانی اسقام کو اپنی شاعری میں راہ دیتے ہیں۔ ان بزرگوں سے ہم کچھ نہیں تو الفاظ کی دروبست تو سیکھ ہی سکتے ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

ع　اکثر نظر کو دیا یوں بھی نظر پڑی ہے

یہ نظر آنے کا محل تھا۔ نظر پڑنا یہاں کم از کم خلاف محاورہ ضرور ہے۔

ع　اب نہ ہونٹوں پہ دھواں ہے نہ پلک پر شبنم

ہونٹوں کی مناسبت سے پلک کے بجائے پلکوں ہونا چاہیئے تھا۔

ع　وہی روشنی سے ضد ہے ابھی ظلمتوں کے دل کو

دل کو کا حصہ زائد معلوم ہوتا ہے۔

ع　فتویٰ دیا ہے مفتیٔ شورش نژاد نے

'مفتیٔ شورش نژاد' کی ترکیب ذرا بوجھل ہے اور ذوق سلیم پر گراں گزرتی ہے۔

ع　کتنے فریب محفل خوباں میں پائے ہیں

فریب کھائے ہیں محاورہ ہے۔ 'فریب پائے ہیں' آج تک کہیں نہیں سنا۔

اپنی شاعری کے موجودہ دور میں سیفیؔ صاحب فراقؔ اور فیضؔ سے خاصے متاثر ہیں اس تاثر کی چند مثالیں دیکھیے، کہیں کہیں توارد کا گمان ہونے لگتا ہے:

کبھی کبھی تو کڑی زندگی کی راہوں میں
لیا ہے سایۂ گیسوئے عنبریں میں نے

نہ جانے 'سایہ لیا ہے' کس علاقے میں بولتے ہیں۔ اسی مفہوم کا فراقؔ کا ایک شعر سنیئے۔

تری نگاہِ کرم کا گھنا گھنا سایہ　　　یہ زندگی کے کڑے کوس یاد آتا ہے

وہی کہ جس کی طہارت بڑی مسلّم تھی — لہو میں آج ڈبو دی وہ آستیں ہم نے (سیفیؔ)

متاعِ لوح و قلم چھن گئی تو کیا غم ہے — کہ خونِ دل میں ڈبو لی ہیں انگلیاں ہم نے (فیضؔ)

پناہ غیر جو ڈھونڈے وہ زندگی ہی نہیں — چراغ آج جلادو ہوا کے رستے میں (سیفیؔ)

حبیب جالبؔ کے اس مصرعے کو ذرا سی تبدیلی کے ساتھ سیفیؔ صاحب نے شعوری یا غیر شعوری طور پر استعمال کرلیا ہے۔ چراغ ہم نے جلائے ہوا کے رستے میں

اپنے گمانِ ترکِ محبت کو کیا ہوا — پھر سامنے ہے ایک بدن سوچتا ہوا (سیفیؔ)

اف ایک سروِ ناز پہ لمحاتِ انتظار
اک جسم سر سے تا بہ قدم سوچتا ہوا (شفیقؔ جونپوری)

فراقؔ نے بھی اپنی مشہور نظم "شامِ عیادت" میں مشہور انگریزی شاعر ڈنؔ کے اس ٹکڑے کا ترجمہ (AS IF HER BODY THOUGHT) "سوچتا ہوا بدن" کیا ہے۔

سیفیؔ صاحب میں بڑی اچھی شعری صلاحیتیں ہیں۔ انھیں چاہیے کہ وہ شعری اثرات اور ترغیبات سے بلند ہوکر عروسِ شعر کی حنابندی کریں، اس طرح دنیائے شعر میں وہ افتخار و اعتبار قائم کرسکیں گے۔ (انورؔ صدیقی)

ماہنامہ جامعہ کی تاریخ اشاعت

چند ماہ سے ماہنامہ جامعہ کی اشاعت موخر ہوگئی ہے، کوشش کی جارہی ہے کہ ہر ماہ کا پرچہ اسی مہینے کے پہلے ہفتہ میں شائع ہو جائے۔

آج کل ہر ماہ کا پرچہ اگلے ماہ کی پانچ یا چھ تاریخ کو پوسٹ کیا جاتا ہے۔ چونکہ رعایتی ٹکٹ کے ساتھ انہی تاریخوں میں رسالہ بھیجا جا سکتا ہے، اس لئے ہر پرچہ نہ ملنے کی شکایتوں کی تعمیل اگلے ماہ کی انہی تاریخوں میں کی جا سکے گی۔

(مینجر)

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ: یونین پریس دہلی — ٹائیٹل: دیال پریس، دہلی

gd. No. D - 768 December, 1964

The Monthly JAMIA

P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

یہ کتاب اس تاریخ کو جو سب سے آخیر میں ڈالی گئی ہے
واپس کرنی ہے، ورنہ پانچ پیسے روزانہ کے حساب سے
ہرجانہ ادا کرنا ہوگا

		~~28.6.77~~